

INSTITUTUL TEOLOGIC BAPTIST DIN BUCUREȘTI
FACULTATEA DE TEOLOGIE BAPTISTĂ,
UNIVERSITATEA DIN BUCUREȘTI



JURNAL TEOLOGIC

Vol 12, Nr 2, 2013



EDITURA UNIVERSITARĂ

Redactor Șef / Editor

Dr Sorin SABOU (Director, Research Center for Baptist Historical and Theological Studies, Baptist Theological Institute of Bucharest)

Consiliul editorial/Editorial Counsel

Dr Daniel MARIȘ (Rector, Baptist Theological Institute of Bucharest)

Dr Otniel BUNACIU (Dean, School of Baptist Theology, University of Bucharest)

Dr Ben-Oni ARDELEAN (ProRector, Baptist Theological Institute of Bucharest)

Dr Sorin BĂDRĂGAN (Dean, Baptist Theological Institute of Bucharest)

Dr Octavian BABAN (Chair Department, Baptist Theological Institute of Bucharest)

Dr Corneliu BOINGEANU (Chair Department, School of Baptist Theology, University of Bucharest)

Dr Vasile TALPOȘ (Professor, Baptist Theological Institute of Bucharest)

Dr Samuie BÂLC (Lecturer, Baptist Theological Institute of Bucharest)

Dr Daniel GHERMAN (Lecturer, Baptist Theological Institute of Bucharest)

Consiliul consultativ/Advisory Board

Dr Radu GHEORGHITĂ (Associate Professor, Midwestern Baptist Theological Seminary)

Dr Paul KISSLING (Professor, Lincoln Christian University)

Dr Bruce LITTLE (Professor, Southeastern Baptist Theological Seminary)

Dr Eugen MATEI (Director, Center for Advanced Theological Studies, Fuller Theological Seminary)

Dr Mihaela MIROIU (Professor, National School of Political and Administrative Studies)

Dr Parush PARUSHEV (Dean, International Baptist Theological Seminary)

Dr Ian RANDALL (Fellow, Royal Academy of Historians)

Dr Tiberius RAȚĂ (Chair Department, Grace College & Theological Seminary)

Dr Adonis VIDU (Associate Professor, Gordon Conwell Theological Seminary)

Adresa redacției

Str. Berzei, nr. 29, București, sect.1, 010251, România, tel. 021-3159108, editor@jurnalteologic.ro, www.jurnalteologic.ro

Editura Universitară

Bd. Nicolae Bălcescu nr. 27-33, Sector 1, București, 010045, Tel. 021-315.32.47, www.editurauniversitară.ro

Jurnal teologic / coord.: Sorin Sabou - București: Editura Universitară, 2013

ISSN 1 844 - 7252

1. Sabou, Sorin (coord.)
2. Mariș, Daniel (coord.)

Cuprins

Otniel Ioan BUNACIU , Understanding atonement and the work of the Holy Spirit in relation to the teachings of the prosperity Gospel	5
Sorin SABOU , Snippets of Ancient Wisdom - from the Milesian School to Augustine	24
Bruce A. LITTLE , God and Gratuitous Evil	37
James A. PATTERSON , Superficial Views of Evil in the Era of the Early Church: Two Persistent Views	59
Daniel FODOREAN , Ecclesia contemporană între supraviețuire și reînnoire	79
Samuieľ BÂLC , Paradigma trinitară a relațiilor eclesiale	95
Timotei RUSU , Teocrația ca principiu al conducerii spirituale ..	113
Teodor-Ioan COLDA , Utopia libertății religioase în România postbelică. Bapțiștii din România în perioada de tranziție de la Monarhie la Republică între 1944-1953	133
Daniel GHERMAN , Relațiile dintre Testamente: o abordare istorică de la perioada apostolică până la cea postmodernă	169

Understanding atonement and the work of the Holy Spirit in relation to the teachings of the prosperity Gospel

Prof. Dr. Otniel Ioan BUNACIU
Dean, School of Baptist Theology
University of Bucharest
bunaciuo@gmail.com

Abstract

I have been trying to argue the well known fact that the context often defines the understanding and in Christian theology it often becomes part of the way we read Scripture and also of how we develop theology. I also try to argue that in order to understand the Scriptures adequately we need first of all to be able to gain a critical distance from our context but maybe even more important to gain a more nuanced understanding of God. This is possible only if some openness is maintained so that God who is free can address us.

Keywords: atonement, Holy Spirit, Gospel, prosperity

The Church's understanding of atonement

A few years ago, in a newly started Orthodox convent in Romania, a nun who had been diagnosed with epilepsy had a series of fits. Instead of taking her to the doctor and administering the prescribed medication, her colleagues and the priest looking after the convent decided

that her state was a result of her being demon possessed and that she needed exorcism¹. After some unsuccessful attempts with prayers, fasting and exorcisms the nun was tied to a cross for number of days of enforced fasting while the community continued to pray and perform exorcisms on her. Her physical and emotional state started to deteriorate and she became very vocal, as she could not move being tied to the cross. The noise she produced lead her colleagues gag her with a piece of cloth. Unfortunately their lack of understanding of the situation and their carelessness lead to her death as she accidentally asphyxiated while she was left on her own.

Last year I saw a Romanian Baptist minister (who left the denomination in the mean time) perform in a service in which he was praying over little paper tickets with names of women who did not get married and thought that their marriages “were tied” (by some spirit or curse). During the meeting, the pastor poured oil on the tickets, which were collected from women he did not know and then prayed for these women to be liberated so that they can finally find a husband. Interestingly enough this is also an Orthodox practice, which evangelicals general consider to be a kind of superstition. Also interestingly enough, the Romanian Baptist minister was inspired and taught by a certain Chris² who has a ministry of healing and wonders in South Africa.

¹. <http://www.hotnews.ro/stiri-arhiva-1223117-exorcizarea-tanacu-romania-medievala-miruna-munteanu.htm>, (accessed on 15 November 2013 at 22:00).

². <http://www.youtube.com/watch?v=yqCaafGDU-Y>, (accessed on 15 November 2013 at 22:00).

The renewed interest and raised awareness in the experiential side of Christian life has brought about a concern in understanding how the work of the Holy Spirit relates to Christian living and also, on a deeper level, how God relates to man and to his creation as Father, Son and Holy Spirit. I would like to start my response from the fundamental affirmation that I believe that God is and remains free, as that he is the only one who is not contingent upon anything and therefore he can be truly free. God does not need anything to be God and even relationally speaking, in his being as Trinity, God reveals himself as a personal God as he is in an eternal set of relationships as Father, Son and Holy Spirit. Because of his self-sufficiency and freedom, the image we have is that of God who, like the Good Samaritan in Jesus' parable, stoops willingly from his otherness to reach a fallen man because he loves the one he has created in his image and likeness. God loves man in his freedom and that is the wonder that makes salvation possible and at the same time unthinkable for man as he does not have such freedom.

In trying to understand this salvation, Christian theology, starting with the witness of the Scriptures believes that in Jesus Christ, God took initiative to become man to enable the rescue of lost humanity. Salvation, however, can be understood in a variety of ways. It can refer to making whole again that which was broken or it may mean some sort of restoration of relationship with God, or reaching an authentic life and hope beyond death. In the English language the word atonement (at-one-ment) indicates that it brings together man and God in a restored relationship.

The predicament in which man finds himself lacking is the result of sin which has itself a number of meanings such as: disobedience to-

wards God, rejecting the relationship with the Creator, missing the purpose of man's existence, lack of faith or uncleanness. Since atonement is related to how Christ's work affects the relationship between man and God it has generally seen as having a subjective element (when it relates to what happens in human life) and an objective element (when it relates to what happens in relation to God). In fact no understanding of atonement is purely subjective or objective but it attempts to strike a balance between the two elements.

Throughout the history of the church the attempts Christians have made to understand atonement have often been influenced by the kind of society in which they lived and by the context of ideas they encountered. Paul Fiddes, reflecting on the work of Christ³, points out to the many images of atonement developed in Christian theology. This richness is due partly to the difficulty in relating one event that took place in the past with the experience of salvation that happens in the present. The two sides, the past event (that took place in relation to God) and the present salvation (that takes place in the believers life), reflect this subjective/objective sides of Christ's work expressed in the question: how does the death (and resurrection) of one person affect the lives of all men. *"The sheer variety of images and concepts for atonement is also evidence that Christian faith has found that the event of the cross touches life at many points"*⁴.

³. Paul S. Fiddes, *Past Event Present Salvation – The Christian Idea of Atonement*, Darton, Longman & Tod Ltd, London, 1989.

⁴. Ibid., p.5.

Among the images that have been used to explain and bring meaning to salvation, atonement was understood as sacrifice according to the Old Testament requirements and the blood of Christ as the agent that cleanses man's defilement of sin. Also Jesus Christ was seen as the one who fought the devil and his angels and therefore his victory was celebrated. In a different understanding of atonement Christ was seen as restoring the image of God in man leading to the Eastern Church understanding of salvation as *theosis*. In the Middle Ages atonement was seen as an attempt to satisfy the divine honor by providing satisfaction for man's debt incurred from sin. Other images of atonement include: the moral influence which God's love instigates in those who are then able to understand the price he paid or the need to meet the requirements of God's Law who was infringed by man's sin and needed to be satisfied by the substitution of Jesus Christ who took the punishment for man. Other, more modern images include the need for healing or for overcoming alienation and anxiety or the breaking down of social relationships.

Theological reflection on the work of the Holy Spirit has lacked behind the interest in the work of the Father and the Son. Therefore the Spirit's role in atonement has not been generally explored as much. Karl Barth recognizes this in a lecture he delivers in 1929⁵ in which he argues that the role of the Holy Spirit is in creating, saving and delivering people for God (creator, reconciler and redeemer). As creator the Holy Spirit is the reason man is in the image of God and Christian life and this is by grace. At the same time human life is opened to God through the work

^{5.} Karl Barth, *The Holy Spirit and the Christian Life*, translation and annotation by Michael Raburn, Michel Raburn, Cleveland, 2002.

of the Holy Spirit. Barth says that the Holy Spirit represents the subjective side in the event of revelation. As atoner (or reconciler) Barth thinks that the Holy Spirit fights against the human hostility against grace when man tries to justify himself by works. It is through the work of the Holy Spirit in human life that *"justification through faith comes as repentance and trust"*⁶. As deliverer the Holy Spirit is the Spirit of Promise as *"Christian life is born out of the Holy Spirit as a new life in hope"*⁷. Man is a new creation, a child of God who prays and is always heard.

Developing an understanding prosperity in connection to atonement

Linking atonement with healing and prosperity has become especially popular in the preaching and teaching of the so-called "prosperity Gospel". Although the roots of such a theological understanding can be found in some of the teachings of Pentecostalism and of the charismatic movement, the ideas are by no means limited only to those Christian movements. In an article describing the theology of the prosperity Gospel, Ken Sarles points out to the fact that this represents a relatively recent development in some part of American evangelicalism where the focus has shifted towards the human potential for successful living, *"a change from theocentric providence to anthropocentric prosperity"*⁸.

⁶. Ibid. p. 2.

⁷. Ibid. p. 3.

⁸. Ken Sarles, *Prosperity and healing: Is it Promised to the Believer?* In <http://>

The prosperity gospel suggests that when Christ dealt with sin through atonement, he also dealt with the consequences of sin like poverty, illness and death. Peter Cotterel has a useful study of the relationship between atonement and the prosperity theology⁹.

Atonement and healing

Dr. Graham Hill in a paper presented at the BICTE conference in Ocho Rios¹⁰ introduces us to the main elements of the arguments for linking atonement with healing. He starts with an exegesis of several important texts from this perspective (Isaiah 53:4–6, Matthew 8:16–17, and 1 Peter 2:24).

One of the New Testament stories used in relation to an understanding of the relationship between atonement and healing is Matthew 8:16-17 where Jesus heals Peter's mother in law. *That evening they brought to him many who were possessed with demons; and he cast out the spirits with a word, and healed all who were sick. This was to fulfill what was spoken by the prophet Isaiah, "He took our infirmities and bore our diseases."* The quote from the Old Testament comes from Isaiah 53:4-6 and it refers to the suffering servant.

[/www.biblestudymanuals.net/prosperity.htm](http://www.biblestudymanuals.net/prosperity.htm) (accessed on 23rd June at 12:00)

⁹. Peter Cotterel, *Prosperity Theology*, Religious and Theological Studies Fellowship, Leicester, 1993, p. 36.

¹⁰. <http://www.bwanet.org/programs/mission-evangelism-and-theological-reflection/14-programs/metr/312-bicte-papers-2013>, (accessed on 23rd June at 12:00)

Dr. Graham Hill also notes the theological implications of the various ways those texts are read. Healing is seen therefore by some as a pointer to God “breaking in” His Kingdom. The fact that the Kingdom of God was inaugurated and it is known as a present reality with a future dimension to be fulfilled or consummated means that Jesus has overthrown evil and believers are healed from sin or their alienation from God and from time to time from disease.

In an interesting study¹¹ on the Gospel of Mark, Peter Bold talks about the author’s message that Jesus had defeated death, a message with huge potential impact on the Greco-Roman world. He points out to the seriousness of illness in that context both for health but also for the social condition of the one being ill. There is also a connection between illness and demons in that type of culture which was often dealt with by the practice of magicians.

Because the first century people lived under a “shadow of death” with illness part of the everyday life for most people. Peter Bold argues that Mark’s readers, and therefore the Greco-Roman world presents a context of understanding that is specifically sensitive to the everyday suffering of illness and death. The dynamic of the Gospel is that the “Main Story about Jesus is set against the Big Story of the kingdom of God”¹² with the Counter Story of those opposing Jesus and also the Vacillating Story of those oscillating between him and his enemies like his

¹¹. Peter G. Bold, *Jesus’ Defeat of Death - Persuading Mark’s Early Readers*, Cambridge University Press, 2003.

¹². Ibid. p. 22.

disciples were at times. To the kingdom of that world which was ruled by an Emperor who sometimes thought of himself as God, Mark presents the alternative of a different kingdom with a new ruler and therefore the Gospel is subversive in that sense.

N T Wright in one of his studies¹³ makes the point that for the Jews the healing that Jesus performed meant the restoration of those who because of their health had become untouchable and excluded from the community. Therefore the healing went beyond just alleviating the suffering or curing a disease but also to renew their membership to the people of God. Therefore the miracles as well as the exorcisms that Jesus performed become signs that point out to the physical inauguration of God's Kingdom on earth.

Atonement and material prosperity

The second question of my response today is whether atonement can be linked with material prosperity. Dr. Deji Ayegboyin presents at the same BICTE conference¹⁴ a useful description of the various positions on atonement. He also introduces us to the roots of prosperity theology and links it with an understanding of its relationship to atonement

¹³. N.T. Wright, *Jesus and the Victory of God – Christian Origins and the Question of God, volume II*, Fortress Press, Minneapolis, 1996, p. 191.

¹⁴. <http://www.bwanet.org/programs/mission-evangelism-and-theological-reflection/14-programs/metr/312-bicte-papers-2013>, (accessed on 23rd June at 12:00)

Ken Sarles points out that there are positive things the teachings of prosperity Gospel. For example wealth is considered a blessing from God, which is often an opinion encountered in the Bible. He also says that the main purpose of receiving such material blessing is philanthropy¹⁵.

Probably one of the most basic criticisms of linking atonement with prosperity comes from the fact that Jesus Christ himself was not rich and did not promote prosperity. The Son of God was born in a relatively poor family; during his earthly life he lived without having a stable situation including a house (Mat. 8:20); at one point he had to perform a miracle to pay the temple tax (Mat. 17:24-27); at his execution he could not make any provision for his mother and asked a disciple to look after her (John 19:26,27) and in the Sermon on the Mount he calls the poor blessed (Luke 6:20).

However at the other spectrum of material prosperity we find an example in Philoxenos a Syrian hermit who lived apparently in the sixth century, without benefit of much comfort. He addresses the issue of poverty to other dwellers in solitude affirming that there is no explanation and justification for the solitary life, since it is without a law. To be a contemplative is therefore to be an outlaw in the same way that Christ was, and later Paul. One who is not alone, says Philoxenos, has not discovered his identity. He seems to be alone, perhaps, for he experiences himself as "individual."

Philoxenos puts on the lips of Christ the following words "*I will not make you such rich men as have need of many things but I will make you*

¹⁵. Op. cit.

true rich men who have need of nothing. Since it is not he who has many possessions that is rich, but he who has no needs." One may agree with his understanding of needs but I am not sure I can accept his understanding of person as individual as being a special goal for human existence. And this is so mainly because it does not reflect an adequate understanding of person as we see in the Person of Christ who was not an individual for himself but God for us and in the Holy Spirit who is our Advocate and Mediator.

Conclusion – An evolving framework for an understanding of Atonement in the context of a doctrine of the Trinity?

Peter Cotterel, in the conclusion of his article, points out that: *Few of us are free from anxiety. Few of us are free from the allure of wealth. And most of us are persuaded, at least in some measure, that wealth can free us from anxiety. The future can be guaranteed, we feel, if only we have a surplus in the present. It is to our anxiety and our materialism that prosperity theology makes its appeal.*

*This theology is, of course, the very antithesis of faith. Faith dares any future, and trusts God for whatever that future may be. Prosperity theology is a return to law, a law that promises certainty, that replaces the uncertainty which is inseparable from faith.*¹⁶

¹⁶. Peter Cotterel, *Prosperity Theology*, Religious and Theological Studies Fellowship, Leicester, 1993, p. 36.

I have been trying to argue the well known fact that the context often defines the understanding and in Christian theology it often becomes part of the way we read Scripture and also of how we develop theology. I also try to argue that in order to understand the Scriptures adequately we need first of all to be able to gain a critical distance from our context but maybe even more important to gain a more nuanced understanding of God. This is possible only if some openness is maintained so that God who is free can address us.

I must confess that my efforts fall short of understanding fully the person of the Holy Spirit. I believe I am not alone in this situation as the Spirit's self effacing presence and ongoing movement makes it difficult for anyone to take a real time "photograph" of this person of the Trinity in a similar way to Heisenberg's principle of uncertainty. In fact I believe that a deeper understanding of God, moving away from the Greek philosophical indebted doctrine of a unmovable and therefore apathetic God is necessary to enable us an understanding of the God who is free and acts accordingly to love man, his created partner. I am helped in reflecting about this by contributions of such theologians as: Karl Barth, Paul Fiddes, Jurgen Moltmann and Eberhard Jungel.

However, a static understanding of God has dominated theology influenced by Greek philosophy. It is appealing because it is an understanding of a God who provides stability in an unstable world. Therefore it was enticing to read the Scripture with that background and also develop theology within that philosophical framework. The God who is transcended is also the God he cannot suffer and therefore he is isolated from a changing world affected by sin and decay as a consequence. The importance of the Greek philosophers for theology can be seen graphi-

cally if one visits the Orthodox monasteries in northern Romania today. These monasteries built hundreds of years ago have icons of Plato and Socrates painted on the exterior walls near the genealogical tree of Jesus Christ.

Before reading theology and becoming a pastor and a teacher I studied mechanical engineering and I worked for a number of years in that field of work. As you may expect, in engineering predictability is highly valued. If you look around us and if you think for a moment you will recognize how important and all present engineering is in our world. It is so important that it has become invisible as everything that is engineered is expected "to work" without a flaw. If the microphone does not work we are not happy, if the lights do not work it is a little worse, if the air-conditioning breaks down we soon become ill tempered, if the toilets do not flush or if the shower has broken we think it is a major crisis. We are accustomed to push a button and get a predictable response from our mobile phone, from a TV set, from a car, an airplane, elevator and so on. Freedom can be perceived as a dangerous thing in engineering. Just imagine that the breaks of your car decide to be free from your control when you want to stop, or that when your plane takes off the law gravity or the lifting force that keeps the plane in the air decides to change randomly. God has created predictability in this world so that man can experience, understand and use it for his benefit.

We may think that the same level of predictability should apply to the being of God. However, we are men and God is God and from the very start of my response, I affirmed my belief that God is and remains

free. It is in his freedom that he enables us to participate in understanding creation and using it for our benefit wisely and often unwisely.

Because of the context (social, political, psychological) theology tends to develop language of God that betrays man's desire to achieve stability. However in his *Church Dogmatics*, Barth suggests that in order to understand God more adequately, God whom we know through his incarnate Word, Jesus Christ, we need to start our thinking from God himself and not from our side of things as it were. God is before our talk about God is created and it is only because he comes to us, or because he proceeds, can we develop talk about God. God's presence to man is therefore a result of his decision to be present, an unveiling that is a result of his sovereign decision which he took in freedom.

This revelation is a historical event something, which, according to Barth is different to any other historical event we know. God reveals himself as Father and Son and in his freedom he reveals himself to specific men as Spirit. By employing the doctrine of perichoresis, mutual indwelling, Barth preserves the unity of the three modes of being in God. Perichoresis is the way in which the three encounter each other and participate in each other.

When men meet God they are taken into the very event of encountering the very being of God and this is salvation as Barth says: "*salvation is more than being. Salvation is fulfillment, the supreme, sufficient, definitive and indestructible fulfillment of being. Salvation is the perfect being which is not proper to created being as such but is still future.... To that extent salvation is its eschaton ... being which has a part in the being of God ... not a*

divinized being but a being which is hidden in God, and in that sense (distinct from God and secondary) eternal being."¹⁷

In the last chapters of his book *The Crucified God*¹⁸, Jurgen Moltmann talks about psychological and political liberation of man and points out to be free psychologically religion needs to come to terms with reality and withdraw illusionary expectations in order to be free to live the earthly life. This individualist suffering will lead however to a suffering in society. Moltmann talks about a political hermeneutic that reflects "*the new situation of God with inhuman situation of men in order to break down the hierarchical relationships which deprive them of self determination and to help to develop their humanity.*"¹⁹ According to Moltmann Christianity needs to free itself from being the civil religion, a position adopted as a result of the Constantinian project. This freedom includes the possibility of churches to criticize society in order to remain relevant. The Crucified God understood as part of the doctrine of Trinity enables the church to break the temptation of adopting stability and changelessness as it sees salvation not only as individual but an interaction and a fight with the public powers.

Therefore God who is free enables out to break free from the context that oppresses and determines us. Eberhad Jungel asks further about the character of God's freedom, about what is "the specific freedom of the event" of God's being. Jungel thinks that Barth defines this special character of the freedom of the event in which God is, in distinc-

^{17.} Karl Barth, CD IV/1, p. 8.

^{18.} Jurgen, Moltmann, *The Crucified God*, Fortress Press, Mineapolis, 1993

^{19.} Ibid. p. 318

tion from natural events. It is an act of purely "spiritual" freedom, the freedom of an act which is to be conceived "only in the unity of spirit and nature". "We speak of an action, of a deed, when we speak of the being of God as a happening". The act, however, as the specific determination of the free event, as which God's being is to be understood, is no mute act but a word-act. "Indeed the peak of all happening in revelation, according to Holy Scripture, consists in the fact that God speaks as an I, and is heard by the thou who is addressed. The whole content of the happening consists in the fact that the Word of God became flesh".²⁰

The understanding of the act in which God is, as word-act, leads us to understand God's being "in accordance with the happening of revelation" as "being in person".

This would mean, Jungel's thinks that God's being is in becoming, as God is act and encounters man in an event of self-disclosure. Therefore through his revelation God imparts his concrete relational existence as Father, Son and Spirit by reiterating himself.

It is in the relationship between the trinity, the perichoresis, the mutual indwelling, the dance between the Father, Son and Holy Spirit that I believe we are invited as Paul Fiddes points out to participate in the being of God. This is a basis, which enables us to preserve an openness which is not of our own but of the Trinity in which we are taken up when we encounter God.

As I flew to Montego Bay two days ago the first flight was from New York to Charlotte. After about 30 minutes the pilot came on the in-

²⁰. Eberhard Jungel. *God's Being is in Becoming: The Trinitarian Being of God in the Theology of Karl Barth* (Kindle Locations 877-884). Kindle Edition.

tercom system to tell us that there rough weather was predicted for the rest of the flight and therefore service on board was going to be interrupted. At some point even the attendants were advised to sit down and buckle up. As I do not like flying in general and bumpy flights are rather discomforting I thought about praying. The engineer in me thought that I should accept the scientifically predicted weather pattern as a given together the technological capacities of the airplane and the skills of the pilots. My first impulse was to think that a prayer at that time had to do more with finding out God's plan for me and accepting it as a given as well. However the believer in me remembered how Jesus called on the storm to be quiet and it was (I realize that this can be a rather personalistic perspective of that text) and decided that I will pray anyway since prayer has never hurt anyone. For the rest of the one-hour long flight there were no more bumps and even the pilot expressed his amazement that everything went so smooth. My dilemma was coming from an internal debate based on what I knew was possible as an engineer and what I believed it was possible as a believer.

But I should have known better that with God all things are possible!

BUNACIU, Otniel Ioan/ *Jurnal teologic* Vol 12, Nr 2 (2013): 5-23.

Bibliography

<http://www.bwanet.org/programs/mission-evangelism-and-theological-reflection/14-programs/metr/312-bicte-papers-2013>, (accessed on 23rd June at 12:00).

<http://www.hotnews.ro/stiri-arhiva-1223117-exorcizarea-tanacu-romania-medievala-miruna-munteanu.htm>, (accessed on 15 November 2013 at 22:00).

<http://www.youtube.com/watch?v=yqCaafGDU-Y>, (accessed on 15 November 2013 at 22:00).

Karl Barth. *CD. IV/1*.

Karl Barth. *The Holy Spirit and the Christian Life*. translation and annotation by Michael Raburn, Michel Raburn, Cleveland, 2002.

Peter G. Bold. *Jesus' Defeat of Death - Persuading Mark's Early Readers*. Cambridge University Press, 2003.

Peter Cotterrel. *Prosperity Theology*. Religious and Theological Studies Fellowship, Leicester, 1993.

Paul S. Fiddes. *Past Event Present Salvation – The Christian Idea of Atonement*. Darton, Longman & Tod Ltd, London, 1989.

Eberhard Jungel. *God's Being is in Becoming: The Trinitarian Being of God in the Theology of Karl Barth*. (Kindle Locations 877-884). Kindle Edition.

Jurgen, Moltmann. *The Crucified God*. Fortress Press, Mineapolis, 1993 .

BUNACIU, Otniel Ioan/ *Jurnal teologic* Vol 12, Nr 2 (2013): 5-23.

Ken Sarles. *Prosperity and healing: Is it Promised to the Believer?* In <http://www.biblestudymanuals.net/prosperity.htm> (accessed on 23rd June at 12:00).

N.T. Wright. *Jesus and the Victory of God – Christian Origins and the Question of God. volume II*, Fortress Press, Minneapolis, 1996.

Snippets of Ancient Wisdom - from the Milesian School to Augustine

Conf. Dr. Sorin SABOU

Director, Research Center for Baptist Historical and Theological Studies

Baptist Theological Institute of Bucharest

Instructor of Biblical Studies, Liberty University

svsabou@liberty.edu

Abstract

These snippets of ancient wisdom are intended to offer an overview of major themes, methods, and contributions to knowledge in the areas of metaphysics, piety, ethics, knowledge and time. The masters like Thales, Anaximenes, Socrates, Plato, Aristotle, Epicurus, and Augustine taught about these issues and here is a snapshot of their views.

Keywords: Milesian School, Plato, Aristotle, Epicurus, Augustine, metaphysics, piety, ethics, time

The Milesian School

The positions of the philosophers from the Milesian school can be misinterpreted; here they are as they survived to us: 'the chief substance is water' (Thales), 'the Non-Limited is the original material of existing things' and its 'essential nature is everlasting and ageless' (Anaximander), and 'air is near to the incorporeal; and since we come into being by

an efflux from this air, it is bound to be both non-limited and rich so that it never fails' (Anaximenes).¹

These positions are blunt and unpolished, but they have to be seen as 'hypotheses'² that make you think and look again at the subject matter. The addressed problems are those of origin of all things, of the way they stand together and how they will be. The Milesian school introduced a 'non mythological way of looking at the world'³. The complexity of the surrounding world is to be explained making reference to a simple element/reality.

We can disagree with their conclusions but I would say that their contribution is more in the way they pointed us to do things: observe natural forces and processes and be ready to test your hypotheses.

The Socratic Method

The Socratic method is an inquiry in which, by engaging in a dialogue, a teacher and an interlocutor are pushing the discussion further by question and answer. It is a open ended search for knowledge which is intended to identify any possible confusion and errors. The method presupposes knowledge on the part of the participants and the role of

^{1.} Kathleen Freeman, *Ancilla to Pre-Socratic Philosophers: A Complete Translation of the Fragments in Diels, Fragmente Der Vorsokratiker*, Kindle `ed.`, (2012). Kindle locations 380-390.

^{2.} Bertrand Russell, *History of Western Philosophy*, Kindle `ed.`, (Oxon: Routledge, 2009). 32.

^{3.} Brooke Noel Moore and Kenneth Bruder, *Philosophy, the Power of Ideas*, Eighth `ed.`, (New York: McGraw-Hill, 2011). 22.

the teacher is described, according to Socrates, by the metaphor of a 'midwife.' He is there to help when the ideas are born; he evokes knowledge.

The strengths of the method are seen in the facts that the variety of points of view always helps in refining someone's understanding of a topic. The inquiry helps at identifying errors and weak spots in an understanding. The weaknesses of such a method is that if the 'teacher' is caustic he/she can turn learners off, or even become enemies. A method like this can be applied after the research has been done and different understandings/interpretations of it are analyzed together. In this way critical thinking and reasoning help in finding errors, gaps, and confusion about the subject matter.

The Nature of Piety in Euthyphro⁴

Socrates is willing to know about piety because of his court case with Meletus. It appears that Euthyphro has some knowledge on the subject and is willing to talk to Socrates. But soon, it is seen that Euthyphro is not able to offer the answer Socrates is looking for.

Even if Socrates asks specifically, from the beginning of their conversation, about 'the nature of piety and impiety' Euthyphro can answer only in terms of actions ('piety is prosecuting anyone who is guilty of murder, sacrilege, or any similar crime; not to prosecute them is impiety.' Socrates asks for 'a more precise answer,' for 'the nature of this idea'

⁴. Plato, *Euthyphro*, trans. Benjamin Jowett, (<http://classics.mit.edu/Plato/euthyphro.html>),

and Euthyphro says that 'piety is what is dear to the gods, and impiety is that which is not dear to them.' This will not stand with Socrates because 'what is loved by gods is also hated by them,' and it is not clear if 'the pious or holy is beloved by the gods because it is holy, or holy because is beloved by the gods.'

At this point in the conversation Socrates introduces a new aspect: the relationship of piety with justice. 'Justice is the most extended notion of which piety is only a part.' Which part? 'That part which attends to the gods.' In this way 'piety or holiness is learning how to please the gods in word and deed, by prayers and sacrifices.' In the end this 'is an art.'

This dialogue ends without a final word on the matter discussed. In a sense they are back at the beginning of their discussion ('piety is dear to the gods').

Plato's Theory of the Forms

Plato's theory of forms has several fundamental points of view: the difference between reality and appearance, and between knowledge and opinion. These points of view are related in that knowledge is at the level of reality, and opinion at the level of appearance.

Reality and knowledge are about Ideas or Forms. These are made by God, they are eternal and do not change. And appearance and opinion is about the world of the senses that is temporary and does change.

Plato works with the examples of bed and tables. 'There are beds and tables in the world, but there are only two ideas or forms of them -

one the idea of a bed, the other of a table'⁵. When someone makes a bed or a table he is not the maker of these ideas themselves, because 'the maker of the image knows nothing of true existence; he knows appearances only'⁶. This relationship between the real world and the world of the senses is described in terms of 'imitation.'

The real world, the world of the forms, is apprehended by our intellect. The imitation of the real world is the world of the senses and is apprehended by our senses; the first is about pure ideas and the second is a 'confused vision'⁷.

It seems that this theory is imposed on whatever there is around us; in his overall endeavor to defend his sentenced master he conceived the ideal world, and understood our world in light of it. In this way there is knowledge, and not everything is opinion (see the Sophists). We cannot make that type of distinction between knowledge and opinion, and intellect and senses. The unity of understanding/perception/interaction with everything around us cannot be dissected in this way.

Plato's Allegory of the Cave

The Allegory of the Cave is a figure conceived by Plato to illustrate the way 'how our nature is enlightened or unenlightened'⁸. Hu-

⁵. Plato, *The Republic*, trans. Benjamin Jowett, (<http://classics.mit.edu/Plato/republic.html>, Book X.

⁶. Plato, *Republic*. Book X.

⁷. Russell, *History of Western Philosophy*. 109.

⁸. Plato, *Republic*. Book VII.

manity is seen to be in an underground den having the legs and the necks chained; they cannot move and only see what is before them. Above and behind them there is a fire blazing at a distance. They see only their shadows, the fire throws on the opposite wall of the cave. In a situation like this the truth for humanity is 'nothing but the shadows of the images'⁹.

When one of them is liberated and walk towards the light outside the cave he will feel the 'distress and the pain in the eyes'¹⁰. He realizes that what he saw before was an illusion. Now he is approaching 'nearer to being'¹¹. 'His eye is turned towards more real existence'¹². Finally he will arrive 'into the presence of the sun'¹³.

This epistemological allegory is explained by Plato as follows: the prison house is the world of sight, the light of the fire is the sun, the journey upwards is the ascent of the soul into the intellectual world. This ascent from 'the below into the light'¹⁴ is with the final purpose of returning into the den to help others to come out 'into the light.' This movement 'from the world of becoming into that of being'¹⁵ is the responsibility of the leaders of the State. It is expected that they who 'have seen the beautiful and just and good in their truth' now 'must go down

⁹. Plato, *Republic*. Book VII.

¹⁰. Plato, *Republic*. Book VII.

¹¹. Plato, *Republic*. Book VII.

¹². Plato, *Republic*. Book VII.

¹³. Plato, *Republic*. Book VII.

¹⁴. Plato, *Republic*. Book VII.

¹⁵. Plato, *Republic*. Book VII.

to the underground abode'¹⁶ and help others to ascent 'into the world of being.'

Aristotle's Argument for God

The main observation made by Aristotle concerning God is related to the 'final cause'. He says that 'a final cause may exist among unchangeable entities.'¹⁷ This final cause 'produces motion as being loved.' 'There is something which moves while itself unmoved, existing actually,' and this cannot be otherwise than it is. This first mover 'exists of necessity.' It is a first principle because 'its mode of being is good.' Its life is the best, 'thinking in itself' (see also Russell: 'God is pure thought'¹⁸). The act of contemplation is what is most pleasant and best. God is 'a living being, eternal, most good.'

So, this substance is 'eternal and unmovable and separate from sensible things;' it is 'without parts and indivisible,' it is 'impassive and unalterable'¹⁹.

This argument regarding God seems to be the product of Aristotle's understanding of perfection. He understands perfection in terms of being unchanged, static, unalterable. Necessity is linked to change and seen as against perfection. If a substance is not like that it cannot be God.

¹⁶. Plato, *Republic*. Book VII.

¹⁷. Aristotle, *Metaphysics*, trans. W. D. Ross, (<http://classics.mit.edu/Aristotle/metaphysics.html>), Book XII.7.

¹⁸. Russell, *History of Western Philosophy*. 143.

¹⁹. Aristotle, *Metaphysics*. Book XII.8.

When perfection is understood in such terms love is not present, and knowledge of the world is missing. We can be 'moved to action by admiration and love of God'²⁰ but we are not loved by him; this can be a reason why Aristotle's religion is not very known.

Aristotle's Golden Mean Theory

The 'Golden Mean' theory is about intermediacy. Someone ought to choose 'not the excess nor the defect'²¹. Choosing what is equally removed from the two opposite is a 'just action'²². Someones' activity has to be marked by this standard found 'between excess and defect'²³. A virtue is 'a mean state,'²⁴ 'a settled disposition of the mind'²⁵ between two vices; it avoids to 'fall short of or exceed what is right'²⁶.

The examples of some particular vices given by Aristotle are as follows (his detailed analysis is given in *Nicomachean Ethics*, 1107.1-14): courage is the mean between fear and confidence, temperance is the mean between pleasures and pains, liberality is the mean between giving and getting money, and the greatness of soul is the mean between

²⁰. Russell, *History of Western Philosophy*. 144.

²¹. Aristotle, *Nicomachean Ethics*, trans. W. D. Ross, (<http://classics.mit.edu/Aristotle/nicomachaen.html>), Book VI.1.

²². Aristotle, *Nicomachean Ethics*. Book V.5.

²³. Aristotle, *Nicomachean Ethics*. Book VI.1.

²⁴. Aristotle, *Nicomachean Ethics*. 1106.3.

²⁵. Aristotle, *Nicomachean Ethics*. 1106.15.

²⁶. Aristotle, *Nicomachean Ethics*. 1106.15.

honor and dishonor. Truthfulness is the mean in respect of truth, wittiness is the mean in respect of pleasantness, and friendliness is the mean in respect of general pleasantness in life.

Even if there are areas in which this ethical theory cannot be applied ('intellectual contemplation',²⁷) I commend it for its advantages. The practical virtues are seen, according to Aristotle's theory, as balanced, evaluated, and solid. It is doable when people are self-critical, wise, and interested in the general good of society.

Epicurus' Metaphysics

This is a reconstruct mainly from a poem (*De rerum natura*) by the disciple Lucretius in the last days of Roman republic²⁸.

The reality is seen in terms of 'atoms and the void'²⁹. At this point Epicurus follows Democritus. These atoms are moving in the void³⁰. This movement, because of the weight of atoms, is mainly downward but randomly, also, sideways³¹. These aspects of 'weight' and 'swerve' are modifications of Democritus understanding of atoms. Movement is possible because of the 'void' (the empty space).

²⁷. See Russell, *History of Western Philosophy*. 148-149.

²⁸. Stephen R. L. Clark, "Ancient Philosophy," in *The Oxford Illustrated History of Philosophy*, ed. Anthony Kenny, (Oxford: Oxford University Press, 1994). Kindle location 589.

²⁹. Clark, "Ancient Philosophy," Kindle location 596.

³⁰. Tim O'Keefe, *Epicurus*, (www.iep.utm.edu/epicur, 2005).

³¹. O'Keefe, *Epicurus*.

These atoms have always existed, and that is why, the universe has no beginning³². We have an unlimited number of atoms and an unlimited number of voids; that is why, the universe is unlimited in size (against Aristotle³³).

The natural phenomena are not explained in teleological terms (like Aristotle and others), but as the result of a process of natural selection³⁴. That is why, there is no destiny, 'no fear of divine wrath'³⁵; the gods have no concern of us, they are 'rational hedonists'³⁶.

Our bodies are conglomerations of atoms, 'the soul is material'³⁷, and survives death. The mind is identified as an organ which affects the body and is affected by the body³⁸.

Augustine's theory of time

For Augustine the time itself is created by God: 'there was no time before heaven and earth'³⁹; there is no 'then' where there is no time.

³². O'Keefe, *Epicurus*.

³³. O'Keefe, *Epicurus*.

³⁴. O'Keefe, *Epicurus*.

³⁵. cf. Clark, "Ancient Philosophy," Kindle location 603.

³⁶. Russell, *History of Western Philosophy*. 206.

³⁷. Russell, *History of Western Philosophy*. 206.

³⁸. O'Keefe, *Epicurus*.

³⁹. Augustine, *Confessions and Enchiridion*, trans. Albert C. Outler, (Philadelphia: Westminster Press, 1955). 11.13.15.

God is understood to exist in an 'ever-present eternity'⁴⁰ beyond time where his 'today' is eternity. To underlay the beginning of time and the distinction from eternity Augustine says that 'there was never a time when there was no time'⁴¹. In other words God is not coeternal with time⁴².

The nature of time is seen from the point of view of sequence: past, present, and future. The future is not yet, the past is no longer, only the present exists⁴³. Accordingly, there are only three times: 'time present of things past; a time present of things present; and a time present of things future'⁴⁴. All of these are soul related as their existence is concerned: memory (time presence of things past), direct experience (time present of things present), and expectation (time present of things future)⁴⁵ (for the subjectivity of time see Russell⁴⁶ and Moore⁴⁷). This sequence of time is expressed by Augustine in a famous phrase: 'from what is not yet, through what has no length, it passes into what is no longer'⁴⁸.

⁴⁰. Augustine, *Confessions*. 11.13.16.

⁴¹. Augustine, *Confessions*. 11.13.16.

⁴². Augustine, *Confessions*. 11.13.17.

⁴³. Augustine, *Confessions*. 11.18.23.

⁴⁴. Augustine, *Confessions*. 11.20.26.

⁴⁵. Augustine, *Confessions*. 11.20.26.

⁴⁶. Russell, *History of Western Philosophy*. 289.

⁴⁷. Moore and Bruder, *Philosophy*. 79.

⁴⁸. Augustine, *Confessions*. 11.21.27; see also Moore and Bruder, *Philosophy*. 79.

Bibliography

Aristotle. *Metaphysics*. Translated by W. D. Ross. <http://classics.mit.edu/Aristotle/metaphysics.html>.

_____. *Nicomachean Ethics*. Translated by W. D. Ross. <http://classics.mit.edu/Aristotle/nicomachaen.html>.

Augustine. *Confessions and Enchiridion*. Translated by Albert C. Outler. Philadelphia: Westminster Press, 1955.

Clark, Stephen R. L. "Ancient Philosophy." In *The Oxford Illustrated History of Philosophy*, edited by Anthony Kenny, Oxford: Oxford University Press, 1994.

Freeman, Kathleen. *Ancilla to Pre-Socratic Philosophers: A Complete Translation of the Fragments in Diels, Fragmente Der Vorsokratiker*. Kindle ed. 2012.

Moore, Brooke Noel, and Kenneth Bruder. *Philosophy, the Power of Ideas*. Eighth ed. New York: McGraw-Hill, 2011.

O'Keefe, Tim. *Epicurus*. www.iep.utm.edu/epicur, 2005.

Plato. *Euthyphro*. Translated by Benjamin Jowett. <http://classics.mit.edu/Plato/euthyphro.html>.

_____. *The Republic*. Translated by Benjamin Jowett. <http://classics.mit.edu/Plato/republic.html>.

SABOU, Sorin / *Jurnal teologic* Vol 12, Nr 2 (2013): 24-36.

Russell, Bertrand. *History of Western Philosophy*. Kindle ed. Oxon: Routledge, 2009.

God and Gratuitous Evil

Dr Bruce A. LITTLE

Senior Professor of Philosophy

Director of Francis A. Schaeffer Collection

Southeastern Baptist Theological Seminary

Abstract

In view of God and his creation in light of the biblical record it seems that affirm gratuitous evil would not count against the moral perfections of God and would as Ronald Nash said, tip the debate on evil in favor of theism.

Keywords: God, Evil, theism, creation

William Rowe and other atheists have repeatedly argued that there appears to be some suffering so horrific that God could have prevented it without losing some greater good or allowing some greater evil. In other words, they claim that it appears that some evil is simply gratuitous—that is, it has no purpose. Rowe begins his objection to theism at this point, responding to the theist's commitment to the greater-good theodicy in which gratuitous evil is denied. This view holds that God allows into this world only that evil from which He can bring about a greater good or prevent a worse evil. In other words, gratuitous evil simply does not exist contrary to at least human intuition as well as the facts themselves. It is clear that intuitively, human beings (Christians includ-

ed) ask the question “why” which indicates there seems to be no purpose. If the purpose was clear, we would have no questions. The theist, however, claims that gratuitous evil is only apparent, that when one looks at the evil properly it will be clear there is a purpose to the suffering even if it cannot be seen. Using the theists’ great-good theodicy, the atheist forms an argument something like this: if gratuitous evil exists, then according to the greater-good assumption God is not sovereign as some things would happen outside His sovereign purpose and if something could happen in God’s creation apart from His sovereign purpose, then He is not God. The conclusion of the atheist: it since the evil appears gratuitous; therefore, God must not exist because He would not be sovereign according to the greater good theodicy.

Based on that argument, that is, in light of the greater-good theodicy the atheist concludes whereas it appears gratuitous evil does exist it is more likely that God does not exist than He does exist. Given this, it seems the theist’s denial of gratuitous evil is precisely the very claim that strengthens the atheist argument from evil against the theist’s position.

While it is generally conceded by both theists and atheists that one cannot prove or disprove the existence of gratuitous evil, theists who hold to the greater-good theodicy categorically deny the existence of gratuitous evil as contrary to the character of God. In other language, they hold to what is called “meticulous providence” meaning that every human event of evil/suffering is allowed by God for His good purposes. In this case, the purpose of God is some ‘good’ that obtains from the evil which in turn provides the moral justification for God allowing the evil. As Michael Peterson points out, by denying gratuitous evil the burden of

proof rests on the theist.¹ As we know, he who makes the claim bears the burden of proof.

Yet, in spite of varied attempts by theists to demonstrate that the 'good' always obtains, many think that those arguments to this point fail to meet the necessary burden of proof leaving the debate between the atheist and theist at a stalemate. Remember that he who makes the claim bears the burden of proof. The question I will raise here is: "what would the theist sacrifice in terms of divine attributes if gratuitous evil did in fact exist?" I will suggest nothing.

It is the thesis of this paper that *if* gratuitous evil² exists it would necessitate no denial or redefinition of any of the attributes of God as traditionally understood, nor would it subvert the moral perfections of God. If this is so, it would remove the burden from the theist to demonstrate that good always obtains from each suffering/evil in this world at this present time. Should this be the case, this would in turn seriously undercut the atheist's argument from evil. [remember, the theist has defended God allowing evil predicated on the notion that He will bring about a greater good. This in turn requires the theist to give proof of his assertion] As a point of disclaimer, I am not saying there are not other is-

¹ Michael Peterson, *Evil and the Christian God* (Grand Rapids: Baker Book House, 1982), 88.

² It seems this is the most we can say as to affirm that gratuitous evil exists would require on to point to a particular happening that could be defined as gratuitous. To the best of my understanding, to prove either that some evil was gratuitous or that it resulted in some greater good is beyond the efforts of the human mind. Here I only want to suggest the possibility of gratuitous evil so that it becomes unnecessary to focus the argument from evil on this turn—whether a greater-good occurred or not.

sues in the discussion, but here I am only attempting to suggest another way to consider evil by suggesting that it may be time to rethink the matter of gratuitous evil. Furthermore, I am not suggesting I can prove when gratuitous evil occurs, only *if* it occurs it would not in any way count against the moral perfections of God.

Generally speaking, theists who deny gratuitous evil and affirm the greater-good theodicy appeal to meticulous providence. This position simply states that gratuitous evil *cannot* be actual (because of meticulous providence), therefore, it *is* not actual. The theist merely pleads meticulous providence is the theological fence that prohibits gratuitous evil in God's creation in general or human experience in particular. On the one hand, atheists begin with the appearance of gratuitous evil and argue that it seems more likely that God does not exist than He does exist. On the other hand, theists claim God's meticulous providence assures no gratuitous evil is ever actual and, therefore, no matter what it looks like it only *appears* to be gratuitous (this is something like the argument that some use saying that it only appears there is design in the universe).

If arguing only at this level as the only way to settle this debate, it seems Jane Mary Trau is correct when she concludes: ". . . both are equally guilty of begging the question on the issue."³ Still, it appears, as Peterson argues, that the burden of proof rests on the theist to reasonably demonstrate that gratuitous evil does not exist. Remember the atheist only says it seems that certain evils appear to be gratuitous while the

³. Jane Mary Trau, "Fallacies in the Argument from Gratuitous Suffering," *The New Scholasticism* 60 (1986): pp 489.

theist denies that as a possibility. In this light, it is the theist who has the responsibility of showing how the existence of evil is consistent with his claim that God exists and that gratuitous evil is not possible. It is the theist who makes the strong claim. The atheist makes only a probability claim while the theist makes a categorical claim.

Whether the atheist has grounds to claim evil exists is a mute point and has no part in the argument here. The fact is the theist affirms the existence of evil and, therefore, has the task of reconciling the two claims as part of his theology. In order for theism to sustain a semblance of coherence⁴ or internal consistency, it must demonstrate how the existence of evil and the existence of God are compatible, especially in light of so much intense, unequally distributed horrific evils which includes the horrible suffering of children. This explanation cannot stand all by itself, it must make sense with all other theological affirmations of the system.

Over the years and especially in the last 40 years or so, theists have attempted to show how the 'good' obtains from evil. On these evidential grounds, they argue that God is morally justified in *allowing* evil to continue for this time, that is, evil which is both extensive and horrific, because of the 'good' He brings from it. That is, there is always some attending good that obtains from the evil which in turn justifies God allowing the evil. In this case, there can be no gratuitous evil as that would leave God without sufficient moral justification.

For most theists who deny the possibility of gratuitous evil, do so, on the idea of meticulous providence. This is part of the greater-good

⁴ Here I use coherence to speak of internal consistency.

theodicy. Remember, the greater-good theodicy claims God allows only those evils from which He can bring about a greater good or prevent a worse evil (incidentally, I am not sure that the last part of this statement has any real meaning). Hence, so argues the theist, the good that obtains provide the grounds for God's moral justification for allowing evil. The other side of the argument is the idea of God's meticulous providence which maintains that God's providence assures no evil is gratuitous. So it is God's exercise of meticulous providence that provides a key operational plank in the greater-good theodicy.

Still, the complaint from the atheist is, that the theist cannot show that some justifying 'good' obtains from each evil or at least some of the most horrific evils. Or certainly no good that can be seen that would sufficiently justify morally God's allowing such evil to enter the human experience. Whereas the theist has claim the good obtains, the atheist merely asks: Where is the good.

In light of this, as suggested earlier, it seems the greater-good theodicy unnecessarily gives traction to the argument from the atheist. However, if good reasons could be found that would allow for the possibility of gratuitous evil then a serious blow would be delivered to the atheist's argument from evil. Theist Ronald Nash has noted, that if gratuitous evil does exist (and he thinks there are good reasons that is the case) then "there would be good reason to believe the stalemate is over and that the probabilities favor theism."⁵

⁵. Ronald Nash, *Faith and Reason* (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1988), 221.

Theist Michael Peterson suggests at least two reasons why gratuitous evil is possible and not merely apparent. Peterson reasons, "First, accepting the existence of some gratuitous evil is more consonant with our common experience than is the position which denies gratuitous evil *a priori*. Second, rejecting the principle of meticulous providence opens the way for a deeper and more profound apprehension of God than that widely accepted position allows."⁶ After considering Peterson's reasons, Nash writes: "The presence of gratuitous evils in God's, creation is consistent with God's purposes for creation; moreover, it is what we might expect to find in a natural order designed to serve as an arena in which free human beings are given an opportunity to respond to real dangers and challenges in the process known as soul-making."⁷ Within Peterson's argument, he rightly notes that the possibility of gratuitous evil is logically linked to the reality of significant human freedom. He writes: "One interesting benefit of this conception of gratuitous evil as a possibility which is *logically* linked to free will is that it does not necessitate limitation of any of the divine attributes, not even omnipotent."⁸

The fact is, human freedom is the major, if not the central, point in this discussion. At the deeper level, however, we find that the sticking point centers precisely on what is meant by significant human freedom. Alvin Plantinga has argued regarding human freedom that "If a person

⁶. Michael Peterson, *Evil and the Christian God* (Grand Rapids: Baker Book House, 1982), 89.

⁷. Ronald Nash, *Faith and Reason* (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1988), 221.

⁸. Michael Peterson, *Evil and the Christian God* (Grand Rapids: Baker Book House, 1982), 105.

is free with respect to a given action, then he is free to perform that action and free to refrain from performing it; no antecedent conditions and/or causal laws determine that he will perform the action, or that he won't."⁹ For Plantinga this is the only reasonable account of human freedom.¹⁰ As Richard Swinburne concludes: "the free-will defense becomes more plausible if 'free will' means libertarian freedom"¹¹ which he later states to be precisely how he understands human freedom. However, if meticulous providence prevails, many real evil choices would really never see the light of day—only those evil choices from which God could bring some good. This it seems places a serious limitation on the idea freedom. Understand that we are not saying that God merely limits the number of choices man has (a fact I think is self-evident), but what we are saying is that once man chooses to do something, God prevents his thought-choice from materializing. This is what is required for meticulous providence to mean anything.

Significant human freedom means that man can obey as well as disobey God—those are real choices before him. A choice is only a true choice if, in fact, it is a choice that can actually be made and that there would be corollary consequences—such as in the Garden (Gen 2:17 or Ro 1). Furthermore, and I think more importantly, significant human

⁹. Alvin Plantinga, *God, Freedom, and Evil* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, Reprint, 1996), 29.

¹⁰. Alvin Plantinga. *The Nature of Necessity* (New York: Oxford University Press, 1974), pp 164-95.

¹¹. Richard Swinburne. *Providence and the Problem of Evil*, (Oxford: Clarendon Press, 1998), 34.

freedom (libertarian freedom) is the only grounds on which it is possible for man to have an authentic love for God and neighbor (Matt 22: 37-40).

On this account of human freedom, man is in some respects free to commit or cause (as a casual agent) gratuitous evil as well as do good, and in either case both are real, not imagined. For Nash, "God's program for humanity includes this risk."¹² To prevent this possibility, it would require that many choices would only be imagined and man could only think that he could do this or that evil when in fact, he would not be allowed. This would seem to change the meaning of human freedom as discussed above. Granted, that could be a possibility, but it appears to do so would be to change the meaning of human freedom rather drastically. Furthermore it would mean that try as I might, I can do nothing that does not serve the purposes of God—namely the good.

Now it seems that there are no unambiguous statement(s) in the Bible that commitments God to preventing any evil that would be gratuitous. The more often quoted, at least in sermons, would be Romans 8:28. This text, however, only affirms 'good' for those who love God and are called according to His purpose. With the qualifier, the verse cannot mean all evil anytime, everywhere. It should be noted here that there is no denial that God works for good for those who suffer for righteousness sake. Nor is there any denial that God can bring a 'good' from evil once a part of human history.

Consider that for gratuitous evil to not exist, God would need effectively to prevent a human thought-choices to materialize, unless He

^{12.} Ronald Nash, *Faith and Reason* (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1988), 218.

could bring about some greater good or prevent some worse evil. That is, the evil intent could not become a part of the unfolding of human history as the evil could never be an actuality. This, we must see is something quite different from God doing something with the evil once it was part of the stream of human history. Man could think to do an evil deed and even make a conscious decision to commit the evil deed, but would simply be prevented from doing it. That is, I could think to do an evil deed, but could not accomplish it—unless that is, God could bring some good from it that would serve his creative or redemptive purposes. Yet, it is difficult to read biblical history and be convinced that this is the way history is. I am thinking about Gen 6; Is 5; Ro 1.

However, to affirm libertarian freedom as suggested above would put one in the accepted position of the first four centuries of church history, according to Swinburne.¹³ And for what it is worth (as Peterson reasons) it seems consistent with human intuition as well as human language. Parenthetically, language does tell us something about the reality in which we live. So, do we have the mode of possibility in our language (not just ours but all languages) where man speaks of “if” “I would have done such and such things would have been different”--- that is, we think we do have real choices, even choices to the contrary--- that we could have really chosen to do otherwise. If this is not really the case, then God has created a world in which we are deceived by our normal way of thinking and speaking. In fact, I think the argument can be made that meticulous providence carried to its logical conclusion would

^{13.} Richard Swinburne. *Providence and the Problem of Evil*, (Oxford: Clarendon Press, 1998), 35.

conclude with a world that is highly determined. A matter I will touch on a little later.

Arguments have been made concluding that it is *logically* impossible and *existentially* implausible for significant human freedom to exist in the context of meticulous providence.¹⁴ Nash suggests that "When proponents of meticulous providence suggest that God prevents or eliminates all gratuitous evil, they (perhaps unwittingly) place constraints on the type of human freedom that makes possible the most praiseworthy human actions."¹⁵ Meticulous providence entails the notion that what happens on this earth has a divine purpose, which seems to put a squeeze on biblical history as well as to common sense and thought.

To deny meticulous providence, however, does not necessitate denying God's sovereignty in any way. Some would argue that to deny meticulous providence is to be left with a chaotic purposeless world. However, at a minimum such a position clearly confuses the difference between purpose and reason. While all purposes entail reasons, not all reasons entail some purpose. There would always be a reason for gratuitous evil and hence an explanation for why things happened as they did so we would not live in a chaotic world. However, the existence of evil would not necessitate some purpose for the evil. Purpose has to do with the end while reason only explains cause. For example, I might tell you I

¹⁴. Ronald Nash, *Faith and Reason* (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1988), pp 217-220 and William Hasker, "Must God Do His Best?" *International Journal of Philosophy of Religion* 16 (1984): 216-17.

¹⁵. Ronald Nash, *Faith and Reason* (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1988), p 218.

did not pay my taxes because I did not have the money—that would be a reason. On the other hand, I might say I did not pay my taxes because I am protesting the rate increase—that would be a purpose.

I believe an argument can be made that given this kind of human freedom, opening history up to be shaped in part by human choices (good and bad) is an exceptional exhibition of God's sovereign wisdom and power in the way He has created what is. To allow man to make real choices within creation's moral structure, as for example, when He allowed man to name the animals after God had named the heavenly bodies is a testimony to the glory of man and the wonder of the unsearchable riches of God. I think that, instead of gratuitous evil being a strike against the God who is there, it would instead be a testimony to the wonder of creation itself and the design and ordering of the universe that man might be a true moral being—capable of true personal relationship with God where real choices in respect to potentials really exist. Furthermore, it accentuates the moment by moment radical providential interaction of God with His moral agents living within this wonderful creation. In this way he would be governing the flow of human history assuring its determined end.

A creation morally structured where humans have libertarian freedom within the boundaries of that order. While this position may well argue against meticulous providence, it does not entail a denial of divine providence, in fact, it affirms divine providence. Furthermore, to suggest the possibility of gratuitous is not to suggest that all is evil is gratuitous. In addition, there is no question here that whatever happens on this planet is not only allowed by God, but known by God.

There seems to be good reason to think that as we zoom out for a larger view of creation and God's creative purposes, that the value of significant human freedom is part of what it means to live in a morally structure universe. In fact, it seems to be the only authentic way man can have a personal and meaningful love relationship with God. With human freedom, there must be order, just as when you have a game it requires rules so people are free to make choices (the game cannot exist as a game without this), but within a prescribed boundary. It is a morally structured where God in His sovereign choice has given man libertarian freedom. Since creation there are two kinds of minds in the universe—necessary mind and contingent mind—where the contingent is real but subservient to the necessary mind. If this is so, then the moral ordering of the universe is the result of God's deep wisdom made possible by his creative omnipotence and supervised by His providence. This would mean God voluntarily committed to limiting or restricting the manifestations of some of his divine attributes within his creation for the higher value of having a personal relationship with man.¹⁶ We see this same kind of self-limitation of attributes in the Incarnation.

If this view is right, it would mean man could really have this freedom, but never to the extent that it could defeat the plan and ultimate purposes of God (God's providence overruling bad intentions or intervening to correct bad actions (Gen 11). However, such freedom does entail the possibility that man could exercise the freedom to go against

¹⁶. While some would argue this is the greater good, namely libertarian freedom, for to be so it would require a re-working of the greater good theodicy as it assures that good comes from each evil, not in some general way, but in a specific way of a good obtaining—a good, not the good.

God. However, as Augustine argued it is better to have a runaway horse than a stone. Furthermore, there are limits on the kind and extent of possibilities before man—man is not free to do just anything. Limits, however do not undercut libertarian freedom itself, they only limit the choices open to libertarian freedom. However, those limits allow for very bad choices leading to very bad consequences. However, if some of those consequences would be classified as gratuitous evil, this would not count against God's moral perfections as it is His divine sovereignty that arranged the universe in this way making human freedom a reality. In fact, it seems logically impossible for man to love God without this kind of freedom (Matt 22: 37-40).

However, meticulous providence and human freedom are not the only concerns relative to the greater-good theodicy as a plausible framework for understanding evil/suffering in this world. I will speak to some of them as they present themselves to my understanding.

First, if all evil is screened by God to assure that only that evil is allowed which can bring about a greater good, how would that impact an understanding of social justice? That is, how would one reconcile the command for the people of God to be involved in social justice (I Thess 5: 15) if the evil present in the world is here for a purpose? If the evil that exists presently is allowed by God to bring about some good, then the logical question to ask is why prevent the evil. Since in this account of things, the good would be sufficiently great enough (either qualitatively or quantitatively) to justify the evil. Consider the matter of abortion. Whereas abortion is actual/real (by that I mean not imagined or called one thing by God and something else by man), one could only conclude that its presence is allowed by God to bring about a greater good.

Would it not follow that if the evil were to be prevented, then also the good? The logic would be if the evil is overcome by socially concerned individuals, then the good would not obtain. But if the good was to serve the purposes of God, it would evil to try to thwart the purposes of God, or so it would seem. This seems somewhat confusing when carried to its logical conclusion. In addition, it would be reasonable to raise the question about attempting to prevent the evil. God's purposes would be foiled by man's obedience to God's command, namely to stand against evil. All of this would also apply to praying for people who are suffering as well as actually doing something to prevent suffering—such as going to doctors or taking medications.

At least on the face of it, it would seem that if the evil is prevented, then so is the good---in others words one argues that the good is that Christians will stand against the evil, to me this seems to raise at least two difficult questions: (1) what is the good when Christians do not stand against the evil as they did not in the case of slavery to cite one example; (2) do this not mean that there is some "goods" that God cannot bring to pass without the aid of sin? If so, then the fall is a necessity to certain goods, goods that appear so necessary to the plan of God that He has made sure the needed conditions of evil are present to bring about the good.

A second and related concern raises the question of God's relationship to evil. It would seem that the logical conclusion would be that in the end God would be the cause of evil, even necessarily so. This seems incongruous with the truth that He is light in whom there is not darkness at all (I Jn 1:5) – the One whose "ways are justice. A God of Truth and without injustice; righteous and upright is He." What would

the argument look like? The evil allowed by God is justified on the grounds that from it He would bring about some greater good. That is, that would be the purpose for which the evil was allowed. Now if the good serves the purposes of God which we assume are not made up as we go along, the individual good must somehow fit into the larger cosmic purposes of God. If the good did not obtain, then the purposes of God would in some way not obtain. However, if the good is essential to the purposes of God, then that good must obtain. If it could be obtained by some other means, a lesser evil or no evil at all, then that would be the morally appropriate way to go. If the good is necessary and it can only come by a particular evil, then the evil is also necessary. In this case, God is the actual cause even planner of the evil which seems contrary to the teaching of Scripture.

Associated with this, as I see it, there must be some goods necessary to the plan of God that cannot obtain unless the necessary evil also obtains. In this case, there would be some goods necessary to the purposes of God which could not be part God's purpose apart from the evil. Now, there is something that God purposes to do, but cannot do apart from evil which means even the fall or something like it becomes necessary to creation's history and purposes. What does this say about God's omnipotence and His goodness that has an everlasting plan which requires evil?

A third question that comes to mind is one of determining how much good is sufficient to offset the evil. This question reveals the evidentiary nature of the greater-good theodicy which appears to be a weakness. Still the fact is, most theists attempt to defend the greater-good theodicy by showing where the good obtained. In cases where no good

can be found the response is that it is there but the human mind cannot see it---it is beyond our ken. While it is possible this might be the case at times and one cannot deny that it is, however, on what grounds should we think that the good did obtain, but it is beyond our ken? It seems we should accept what appears to be the case unless there is overwhelming evidence to conclude it is not the case. In addition, if the good is greater (in some way) than the evil, it seems difficult to see how a good that obtained from the evil of something like if Stalin (60 million), Pol Pot (1-3 million or $\frac{1}{4}$ to $\frac{1}{3}$ of the country's population, Hitler (6 million plus), Islamic Fundamentalist at the trade tower-3,000) would be hard to miss. Furthermore, how would one calculate how much good would be needed to morally justify God's allowing all the pain, suffering, torture and mayhem extended through the years from one evil. It seems that such a view as the greater good theodicy runs up on rough sledding when we take a serious look at all the horrible evils and human suffering in human history to say nothing of its inability to explain natural evil.

Fourth it seems there is a major logical mistake in this approach. First we must recognize that we are not talking about what God might do with evil once it has occurred, but rather on what grounds is God morally justified in allowing the evil to occur. We all, it think, can agree that God has brought and will bring good out of suffering—maybe not every time, but we know it is within His providence and purposes to do so at least at times. It is, however, fallacious to argue moral justification because of the consequences it reverse cause and effect and takes the effect (the good) to be the cause (God's moral justification). Furthermore, it confuses reason for purpose as I have pointed out earlier.

Fifth it seems to take a very determinative view of God's sovereignty. Sovereignty actually does not seem to be the best word for what it being referenced, but it is what is used so we will go with it. When people use the word sovereignty, I think they mean pretty much the idea that God is in control—a notion I affirm. It seems to me, however, that one can affirm the idea that God is in control without meticulous providence. For example, there are two ways one can affirm someone is in control. It can be used in the sense of a man being in control of his automobile. In this case, we mean to say, that when he turns the wheel to the left, the car goes to the left (all things being equal of course). This would be a very mechanistic view of "being in control". However, there is another sense in which one can be said to be in control. This would be where we say that a man is in control of his family. In this sense, we mean he sets the guidelines for the family and then enforces those guidelines, but members of the family are free to make decisions within those guidelines. I take God being in control in the latter sense.

Finally, it would seem that if the greater good holds true, then the greater the evil the greater the good. The logic of this presents itself to me as ending up with the end forbidden in Romans 6 where Paul strenuously refutes the idea of sinning that grace might abound. If the good is greater than the evil, why not let evil takes its course because in the end humanity will be better off because there will be more good in the human experience. But I am sure, none of us really think that we should follow this path. It not only runs counter to our humanness, it runs counter to the teaching of the Bible at least as I understand it. However, let me say at this point, there are many good men and women of God who affirm the greater good theodicy and meticulous providence.

My comments today are in no way intended as a criticism of them as individuals, I am merely raising what presents itself to me as concerns for the greater-good theodicy. I am merely picking up the conversation where people such as Ronald Nash have left it and tried to move the larger discussion forward using a different paradigm. It is one that affirms libertarian freedom, denies meticulous providence while affirming a traditional evangelical understand of divine attributes of the Trinitarian God of the Bible.

In *AWrinkle in Time*, Madeleine L'Engle makes this point: We pick up the dialogue between Mrs. Whatsit and Calvin:

"Can't she [the Happy Medium] see what's going to happen?" Calvin asked.

"Oh, not in this kind of thing." Mrs. Whatsit sounded surprised at his question. "If we knew ahead of time what was going to happen we'd be—we'd be like the people of Camazotz, with no lives of our own, with everything all planned and done for us. How can I explain it to you? Oh, I know. In your language you have a form of poetry called the sonnet."

"Yes, yes," Calvin said impatiently. "What's that got to do with the Happy Medium?"

"Kindly pay me the courtesy of listening to me." Mrs. Whatsit's voice was stern, and for a moment Calvin stopped pawing the ground like a nervous colt. "It is a very strict form of poetry, is it not?"

LITTLE, Bruce A. / *Jurnal teologic* Vol 12, Nr 2 (2013): 37-58.

"Yes."

"There are fourteen lines, I believe, all in iambic pentameter. That's a very strict rhythm or meter, yes?"

"Yes." Calvin nodded.

"And each line has to end with a rigid rhyme pattern. And if the poet does not do it exactly this way, it is not a sonnet, is it?"

"No."

"But within this strict form the poet has complete freedom to say whatever he wants, doesn't he?"

"Yes." Calvin nodded again.

"So," Mrs. Whatsit said. [end of page 198]

"So what?"

"Oh, do not be stupid, boy!" Mrs. Whatsit scolded. "You know perfectly well what I am driving at!"

"You mean you're comparing our lives to a sonnet? A strict form, but freedom within it?"

"Yes." Mrs. Whatsit said. "You're given the form, but you have to write the sonnet yourself. What you say is completely up to you."¹⁷

A reading of the Old Testament in particular records what by all appearances to be God responding in a real way to the circumstances of life, much of which has been shaped by the choices of his moral agents.

¹⁷. Madeleine L'Engle. *A Wrinkle in Time*. New York: Dell, 1973 (originally published by Farrar, Straus and Girous, Inc. in 1962), 199.

There are cases where it is clear the evil has not brought about some greater good, but only judgment from God. For example, the story of Sodom and Gomorrah in Genesis 18. Here we listen in to the Lord's conversation with Abraham and there is nothing about all of this evil has been allowed because He would bring some good from it. It was evil and needed only to be judged. The book of Amos gives another example where God scolds the leaders of Samaria for failing social justice and only judgment is promised not some good. Personal responsibility is required of those who make the wrong choices (Deut 28 -29) where there is the admonition to not "turn to the right or the left to go after other gods to serve them: (Deut 28:14) where God says: "I have set before you today life and good, death and evil" (Duet 30:15) all of which are meaningless unless man has power to choose to the contrary. When death is the result that is not good as Ezekiel records the words of the Lord: "For I have no pleasure in the death of the one who dies, says the Lord God. Therefore turn and live!" (Ek. 18:32).

In conclusion, in view of God and his creation in light of the biblical record it seems that affirm gratuitous evil would not count against the moral perfections of God and would as Ronald Nash said, tip the debate on evil in favor of theism.

Bibliography

William Hasker, "Must God Do His Best?" *International Journal of Philosophy of Religion* 16 (1984).

Madeleine L'Engle. *A Wrinkle in Time*. New York: Dell, 1973 (originally published by Farrar, Straus and Girous, Inc. in 1962).

Ronald Nash, *Faith and Reason* (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1988).

Michael Peterson, *Evil and the Christian God* (Grand Rapids: Baker Book House, 1982).

Alvin Plantinga, *God, Freedom, and Evil* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, Reprint, 1996).

Alvin Plantinga. *The Nature of Necessity* (New York: Oxford University Press, 1974).

Richard Swinburne. *Providence and the Problem of Evil*, (Oxford: Clarendon Press, 1998).

Jane Mary Trau, "Fallacies in the Argument from Gratuitous Suffering," *The New Scholasticism* 60 (1986).

Superficial Views of Evil in the Era of the Early Church: Two Persistent Heresies¹

Dr James A. PATTERSON

Professor of Christian Thought & Tradition

Dean, School of Theology & Missions

Union University

Jackson, Tennessee, USA

Abstract

Gnosticism and Pelagianism were two rather different heresies that emerged in dissimilar contexts and set forth widely divergent teachings. Gnosticism's convoluted, dualistic narrative of the origins of the world and evil strayed so far from mainstream Christian orthodoxy that it entirely appalled the Church Fathers; it undeniably represented a false gospel. Pelagianism, on the other hand, sought unsuccessfully to gain approval from the "Catholic" leadership of the fifth century.

Keywords: Gnosticism, Pelagianism, Evil, Church Fathers

The patristic age, which spanned from the latter half of the second century into the early Middle Ages, was a decisive time of doctrinal

¹ Presented at the Research Symposium, Baptist Theological Institute of Bucharest, Romania, March 26, 2013.

clarification for the emergent Christian movement. As the early church doggedly responded to the deaths of the apostles, threats of heresy, the trauma of persecution, and eventual toleration and establishment, it became an increasingly urgent task for bishops and theologians to set the boundaries of correct beliefs and practices. As a consequence, theological controversies often generated the need for church councils, which typically produced doctrinal definitions and creeds that attempted to express a consensus about essential Christian truths. Those who participated in the councils believed that their formulations represented an "orthodoxy" that was consistent with apostolic teaching, as well as with the "rule of faith" that preceded the ecumenical creeds like those of Nicaea and Chalcedon. Today, most Roman Catholics, Eastern Orthodox, and Protestants affirm the convictions of the early councils on basic doctrines like the Trinity and the Person of Christ.

At the same time, other theological issues like the nature of evil, the root of sin, and our fallen human condition demanded reflection and careful elucidation. While some may have regarded these matters as not so weighty in comparison to Trinitarian and Christological concerns, many understood that ultimately all theological subjects were interrelated. Moreover, heretical teachings that challenged both the goodness of creation and the reality of human sinfulness forced the Church Fathers to state the church's theological precepts in clear and compelling ways. In particular, the Gnostics in the second and third centuries, and Pelagians in the late fourth and early fifth centuries raised disturbing ques-

tions about evil and sin that actually jeopardized the heart of the gospel message of salvation by grace through faith.²

The Gnostic Delusion: Creation Bad, Humanity Ignorant

Since the 1945 discovery of the Nag Hammadi papyrus codices in a jar near the base of a cliff in Upper Egypt, scholarly and popular interest in Gnosticism has surged dramatically. The fifty or so Coptic tracts that comprise this unusual “library” have been dated to the fourth century; however, most scholars believe that the texts were translated from Greek originals into prior Coptic versions in the second century.³ This discovery thoroughly transformed the field of Gnostic studies, which previously had been dependent on the unfavorable assessments of the Church Fathers and a small number of other widely scattered Gnostic materials. A much fuller picture of the Gnostic worldview, based on a variety of primary sources, became possible for the first time.

The Nag Hammadi documents demonstrate that Gnosticism was anything but monolithic. Indeed, as University of North Carolina professor Bart Ehrman has put it, the texts “represent widely divergent and

² For the most part, the Church Fathers failed to comprehend fully the doctrine of salvation by grace through faith. Augustine of Hippo, discussed later in this essay, came the closest to a Pauline expression of the gospel.

³ See James M. Robinson, “Introduction,” in Robinson, ed., *The Nag Hammadi Library in English*, 3rd ed. (San Francisco: Harper & Row, 1988), 10-22. One of the better post-Nag Hammadi overviews of Gnosticism is Kurt Rudolph, *Gnosis: The Nature and History of Gnosticism*, trans. P. W. Coxon, K. H. Kuhn, and Robert McLachlan Wilson (San Francisco: Harper & Row, 1987).

disparate understandings of the world, the divine realms, humans, Christ, and so on. We should probably speak of Gnosticisms rather than Gnosticism.”⁴ The convoluted and sometimes obscure storylines in the sources have worked against any substantial agreement on a definition of Gnosticism, with some scholars even proposing that the term itself be abandoned.⁵

Despite Gnosticism’s pluralistic character, some common ideological threads permeate the literature and are cited in general descriptions of Gnostic tenets. For example, a radical dualism stood at the foundation of Gnostic thought. Gnostic authors pushed well beyond the body/soul, material/spiritual, and particular/universal dichotomies of some Greek philosophers. As a matter of fact, Gnostics typically extended their dualistic speculations to include the divine nature. A pervasive theme in Gnostic texts centered on the idea that the created order represented the malicious efforts of an evil god or demiurge; thus the physical world could not be attributed to the good, totally transcendent God who was above and beyond any direct contact with matter.

Gnosticism’s dualistic cosmogony was given vivid expression in *The Apocryphon of John*, a late second-century document that is usually viewed as a product of the Sethite school. In a post-resurrection appearance, Jesus purportedly revealed a secret tradition to John, the son of Zebedee, concerning the origins of evil and the human race. The villain of this drama is Yaldabaoth, the monstrous and malformed creator god,

⁴. Bart D. Ehrman, *Lost Christianities: The Battles for Scripture and the Faiths We Never Knew* (New York: Oxford University Press, 2003), 122.

⁵. Michael A. Williams, *Rethinking Gnosticism: An Argument for Dismantling a Dubious Category* (Princeton: Princeton University Press, 1996).

who is at least implicitly portrayed as the Yahweh or Jehovah of the Old Testament. Hence, the story offered a bizarre twist on Genesis 1-3; the reader discovers that Yaldabaoth was not an eternal sovereign but rather the son of Sophia, an “aeon” who brought forth her child as an act of rebellion against divine authority. In turn, Yaldabaoth stole power from his mother, and then fashioned his archons (or angels) to help him create the world and Adam. Yaldabaoth bestowed on Adam a body, placed him in paradise, and provided a wife; all of these actions represented a grand satanic conspiracy to keep humanity chained to the material world. The true God then sent Christ to assist his elect in gaining the *gnosis* (knowledge) needed to overcome the ignorance in which Yaldabaoth had trapped them. Salvation could be gained by those who acquired the necessary secret knowledge, thus releasing the divine spark within from the bondage of the material world. Jesus’ words to John made clear that the number of those who would ultimately be saved was limited: “Those on whom the Spirit of life will descend and (with whom) he will be with the power, they will be saved and become perfect and be worthy of the greatness and be purified in that place from all wickedness and the involvements in evil.”⁶ The pneumatic elect subsequently confirmed their calling through the strenuous practice of ascetic disciplines.

The Valentinian school of Gnosticism, while not identical to the Sethian brand and probably more “moderate,” nonetheless sounded some similar notes. *The Gospel of Truth*, which might have been written in the second century by Valentinus himself, focused like *The Apocryphon of John* on the salvation that overcame ignorance through a special

⁶. *The Apocryphon of John*, in Robinson, ed., *The Nag Hammadi Library*, 119. For the entire text, translated by Frederik Wisse, see 105-23.

knowledge that was mediated by Jesus Christ. The Valentinian text even highlighted the death of Christ on a cross, although his suffering was not pictured as an atonement for human sin but rather as a punishment by the forces of error and ignorance who were angry that Jesus had revealed knowledge to those groping in darkness.⁷ Furthermore, *The Gospel of Truth* explained the role of Christ's power and knowledge much more explicitly than *The Apocryphon of John*: "He became a way for those who were gone astray and knowledge for those who were ignorant, a discovery for those who were searching, and a support for those who were wavering, immaculateness for those who were defiled."⁸ Nevertheless, it is never clear that the Son of God was a real man; the writer spoke ambiguously of Jesus' "fleshly form," which he inferred was incorruptible.⁹

The Gnostic documents, moreover, put forward a curious and seriously truncated "gospel." Noticeably absent are the biblical motifs of human sin and the need for redemption through the vicarious, atoning sacrifice of Jesus Christ, who is both fully God and fully man—indeed, the Eternal Word who became flesh and dwelled among us, full of grace and truth (John 1:14). Neither *The Apocryphon of John* nor *The Gospel of Truth* treated humans as accountable moral agents or fallen creatures in

⁷ *The Gospel of Truth*, in Robinson, *The Nag Hammadi Library*, 41-42. For the full text, translated by Harold W. Attridge and George W. MacRae, see 40-51. On Valentinianism as a milder form of Gnosticism, see Elaine Pagels, *The Gnostic Gospels* (New York: Random House, 1979), 32-33. On the passion of Christ as a "stratagem" in *The Gospel of Truth* see Hans Jonas, *The Gnostic Religion*, 2nd ed. (Boston: Beacon Press, 1963), 195-96.

⁸ *The Gospel of Truth*, in Robinson, ed., *The Nag Hammadi Library*, 46.

⁹ *Ibid.*

need of a Savior. Instead, human beings appear as mere “playthings” of mysterious, sometimes hidden powers and forces locked in cosmic battles that end up overwhelming the narratives of real human history. Whatever “good news” can be found in the Gnostic evangel seems to be restricted to a few elite who overcame ignorance through secret knowledge. In short, a superficial notion of the human condition spawned a shallow gospel whose offer of hope was extended to an extremely limited audience.

The deficiencies of the Gnostic message are likewise evident in the most publicized text from the Nag Hammadi collection, *The Gospel of Thomas*. This late second-century work consists of 114 “secret” sayings of Jesus, about half of which have parallels in the canonical Gospels. In a manifestly Gnostic tone, salvation is linked to knowledge; Jesus promised eternal life, for instance, to “whoever finds the interpretation of these sayings.”¹⁰ More remarkably for a “Gospel,” there are no narratives about Jesus’ life, ministry, death, burial, resurrection, or ascension. The document concludes with yet another unusual twist on salvation when Jesus assured his disciples about Mary’s eternal destiny: “I myself shall lead her in order to make her male, so that she may become a living spirit resembling you males. For every women who will make herself male will enter the kingdom of heaven.”¹¹ Once again, the New Testament emphases on the need for repentance from sin and faith in Christ’s saving work are conspicuously absent in this Gnostic “Gospel.”

¹⁰. Ibid., 126. For the full text, translated by Thomas O. Lambdin, see 126-38.

¹¹. Ibid., 138. For an unconvincing attempt to explain this puzzling passage, see Ehrman, *Lost Christianities*, 63-64.

Although the Church Fathers fought valiantly against this and other heresies, the Gnostic ethos continued to resurface at various points through the centuries. A century or so after Gnosticism attracted adherents in places like Syria and Egypt, Manichaean dualism added some new twists in a syncretistic system that had followers as far to the east as central Asia; the great Church Father Augustine of Hippo identified with this movement for almost a decade before he concluded that it failed to offer a satisfying solution to the problem of evil.¹² During the High Middle Ages, a neo-Manichaean movement known as the Cathari or Albigenses spread in some European areas like southern France. The Roman Catholic Church vigorously opposed this sect; indeed, ecclesiastical hostility reached a culmination when Pope Innocent III launched a crusade against the Cathars in 1208.¹³ While this heresy was not a mere repetition of earlier ones, its limited success indicated that some Gnostic concepts continued to linger within Western Christendom's boundaries.

In modern times, undercurrents of Gnosticism have been detected in such far-flung and divergent venues as Enlightenment philosophy, Romantic literature, the New Thought movement, nihilism, existentialism, psychology, "Beat Generation" literature, the New Age movement, and science fiction.¹⁴ Stripped of its ascetic and elitist im-

¹². On Mani and his system, see Jonas, *The Gnostic Religion*, 206-37. See also Augustine *Confessions* 3.6-7.

¹³. See Malcolm Lambert, *The Cathars* (Malden, Mass.: Wiley-Blackwell, 1998); and Mark Gregory Pegg, *A Most Holy War: The Albigensian Crusade and the Battle for Christendom, Pivotal Moments in World History* (New York: Oxford University Press, 2008).

¹⁴. See Douglas Groothuis, "Ancient Assistance against the New Age," *Christian History* 9 (May 1990): 39-40; Jonas, "Epilogue: Gnosticism, Existentialism, and Nihilism," in *The Gnostic Religion*, 320-40; Peter Jones, *The*

pulses, Gnosticism seems to appeal to a post-Christian society in the West where spiritual seekers want religion on their own terms. For them, the Gnostic “Gospels” reinforce their narcissistic quest for self-deification, for the discovery of the divine spark that is allegedly found within the human psyche. Whether in the more scholarly yet agenda-driven writings of those like Elaine Pagels, or in the popular fiction of Dan Brown, modern Gnosticism celebrates human autonomy even as it rejects any external authority such as Scripture, doctrine, or the church. In particular, Pagels reads the ancient Gnostic texts through the lens of her own religious quest: “[T]hose gnostics who conceived of *gnosis* as a subjective, immediate experience, concerned themselves above all with the internal significance of events.” A couple of pages later, she reiterates what she evidently admires in the Gnostics: “This conviction—that whoever explores human experience simultaneously discovers divine reality—is one of the elements that marks gnosticism as a distinctly religious movement.”¹⁵ Thus the early Gnostics and their contemporary sympathizers share an illusory worldview that basically addresses the problem of evil with a reductionist approach that disregards human sin and depravity.

Gnostic Empire Strikes Back (Phillipsburg, N.J.: Presbyterian & Reformed, 1992); and Richard Smith, “Afterword: The Modern Relevance of Gnosticism,” in Robinson, ed., *The Nag Hammadi Library*, 532-49.

¹⁵ Pagels, *The Gnostic Gospels*, 132 and 134. For an excellent critical assessment of Pagels, Brown, and other current champions of the Gnostic spirit, see Ross Douthat, “Lost in the Gospels,” in *Bad Religion: How We Became a Nation of Heretics* (New York: Free Press, 2012), 149-81. For a critique of Pagels’s more recent work, see Gary A. Anderson, “Can You Believe It? The Gospel according to Elaine Pagels,” *Weekly Standard*, August 4 / August 11, 2003, 39-41.

The Pelagian Delusion: No Real Fall, Moralistic Model of Salvation

Not long after the resolution of the Trinitarian debates but before the Christological conflicts began in earnest, the Celtic “monk” Pelagius (c. 354-418?) and Bishop Augustine of Hippo (354-430) engaged in a heated and passionate altercation about the Fall, divine grace, and human free will.¹⁶ A vigorous ascetic, Pelagius migrated from the British Isles to Rome c. 380. As one who had been thoroughly immersed in monastic disciplines, he was shocked and dismayed by the sometimes lax and superficial Christian culture of the imperial capital. In that context, Pelagius took particular offense at a thrice-repeated line in Augustine’s *Confessions*, where the North African cleric petitioned God to “grant what you command, and command what you will.”¹⁷ Pelagius apparently feared that Augustine’s request presumed upon God, encouraged spiritual complacency, and even promoted an antinomian approach to the Christian life.¹⁸

¹⁶. For a handy survey of their dispute, see William J. Collinge, “Introduction,” in *Saint Augustine: Four Anti-Pelagian Writings*, trans. John A. Mourant and William J. Collinge, Fathers of the Church 18 (Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 1992), 3-21. Pelagius did not belong to any official monastic order, but practiced a strict lifestyle. Augustine himself was not technically a monk, but nevertheless lived like one while serving as a bishop.

¹⁷. Augustine *Confessions* 10.29.40; 10.31.45; and 10.37.60.

¹⁸. See Augustine *On the Gift of Perseverance* 20.53, where he responded to Pelagius’s critique. Unfortunately, not much has survived from Pelagius’s writings. Augustine quoted from Pelagius’s works at many points, but some scholars have questioned the reliability of some of the citations. See Collinge, “Introduction,” in *Saint Augustine*, 7.

The ensuing mêlée unfolded principally over two contrasting estimations of human freedom and sinfulness. As patristic scholar J. N. D. Kelly explained the disagreement, "Pelagius was primarily a moralist, concerned for right conduct and shocked by what he considered demoralizingly pessimistic views of what could be expected of human nature."¹⁹ Moreover, Pelagius's view of Christian holiness essentially presupposed that the human will was not substantially debilitated by the Fall. Pelagius denied the Augustinian doctrine of original sin; instead, he affirmed that humans came into the world without the impediment of an Adamic sin nature; people sinned because of bad examples, not because they were born sinners. Hence, he placed virtually no constraints on the exercise of free will, even after the Fall. This optimistic appraisal of human ability provided the foundation for his advice on living the Christian life. For example, in his *Letter to Demetrias*, he drew a close link between his anthropology and his expectations for human behavior:

When I have to discuss the principles of right conduct and the leading of a holy life, I usually begin by showing the strengths and characteristics of human nature. By explaining what it can accomplish, I encourage the soul of my hearer to the different virtues. . . . Where a more perfect form of life is to be established, the explanation of nature's goodness should be correspondingly fuller. With a lower estimation of its capacity, a soul will be less diligent and insistent in pursuing virtue. . . . A power that is to be exercised must therefore be brought out into full attention, and the good of which nature is capable must be clearly explained. Once something has been shown possible, it ought to be accomplished.²⁰

^{19.} J. N. D. Kelly, *Early Christian Doctrines*, Revised ed. (New York: Harper & Row, 1978), 357.

^{20.} Pelagius, *Letter to Demetrias*, in J. Patout Burns, trans./ed., *Theological*

In other words, Pelagius understood sin as a choice, not as something inherent in the human condition; he went so far as to claim that “[o]ur souls possess what might be called a sort of natural integrity which presides in the depths of the soul and passes judgments of good and evil.”²¹

Pelagius’s sanguine construal of human sin and volition meant that—in his judgment—Christians lived in this world under the banner of *posse non peccare* (it is possible not to sin). He typically attributed this ideal to the grace of Christ in that he regenerated and cleansed us, but also to the Lord’s instruction and example.²² In reality, the role of grace virtually took a back seat to meritorious human effort that could lead to perfection in holiness. Unlike Martin Luther, who much later described Christians as simultaneously justified by grace through faith and yet still sinners (*simul iustus et peccator*), Pelagius pressed the Christians of his day to an essentially impossible standard of righteousness:

That person is a Christian who is so not only in name but also in deed; who imitates and follows Christ in all things; who is holy, innocent, and pure; who is uncorrupted; in whose heart there is no place for evil; in whose heart there is only true religion and goodness; who is incapable of hurting or wounding anyone, but can only come to the aid of everyone. That person is a Christian who, with Christ as an example, cannot even hate their enemies but does good to them, praying for their persecutors and enemies.²³

Anthropology, Sources of Early Christian Thought (Philadelphia: Fortress Press, 1981), 40-41.

²¹. Ibid., 44.

²². Ibid., 50.

²³. Pelagius, *On the Christian Life*, in Oliver Davies, trans., *Celtic Spirituality*, The

Pelagius seemed to assume that what believers positionally are in Christ through his cross and resurrection is identical with what they actually are as sinners in the process of becoming sanctified. Although he commendably urged Christians to pursue godly lifestyles, he lacked any meaningful appreciation for the reality of indwelling sin with which the Apostle Paul so clearly struggled (Rom. 7).

Augustine of Hippo countered Pelagius with a much more realistic viewpoint on the human condition. In anti-Pelagian works like *On Nature and Grace*, *On the Proceedings of Pelagius*, *On the Predestination of the Saints*, and *On the Gift of Perseverance*, the North African bishop argued that (1) Adam was a federal head in whom all humans fell; (2) the spiritual, moral, volitional, and noetic effects of the Fall precluded sinless perfection—hence, Pelagius’s axiom was negated into *non posse non peccare* (it is not possible not to sin); and (3) human sin and evil can only be overcome by divine grace, which Augustine insisted was irresistible in those whom God predestined to eternal life.²⁴ The divergent positions of Pelagius and Augustine on these basic theological issues were plainly irreconcilable.

At the heart of this controversy was Augustine’s sense that Pelagius held a seriously deficient concept of God’s grace. Furthermore, Pelagius appeared to blur the categories of law and grace by centering grace in the law, divine promises, and Christ’s teaching. Augustine

Classics of Western Spirituality (Mahwah, N. J.: Paulist Press, 1999), 387. On Luther’s insight, see Timothy George, *Theology of the Reformers* (Nashville: Broadman, 1988), 71-72.

²⁴. The above cited texts are conveniently brought together in Mourant and Collinge, trans., *Saint Augustine: Four Anti-Pelagian Writings*.

wondered whether Pelagius's conception of grace ultimately stripped it of its glory by picturing it more as a tool of instruction than as a free gift:

Here then it becomes evident that the grace Pelagius acknowledges is God's showing and revealing what we ought to do, not his giving and helping us to do it. Yet when the assistance of grace is missing, knowledge of the law is more effective in producing a violation of the commandment. . . . Thus the law and grace are so different that the law is not only useless but actually an obstacle in many ways unless grace assists. This shows, moreover, the function of the law: it makes people guilty of transgression and forces them to take refuge in grace in order to be liberated and helped to overcome evil desires. It commands more than it helps. It diagnoses illness but does not cure.²⁵

In the final analysis, Augustine—because he had a more profound grasp of the magnitude and depth of human sin—set forth a more radical understanding of grace than his Irish antagonist. If a lost sinner can be compared to a swimmer drowning in the deep waters, Pelagius stood ready with a set of swimming instructions; by contrast, Augustine threw out a life preserver.

One does not need to embrace Augustine's theories about the transmission of original sin through procreation, baptismal regeneration, or the sacramental mediation of grace to recognize that on the basis of both Scripture and human experience he trumped Pelagius with a more compelling explanation of the human condition as "dead in transgressions and sins" and "by nature objects of wrath" (Eph. 2:1-4, NIV; cf. Col. 2:13). Pelagius's rosy assessment of human ability woefully misjudged the consequences of the Fall, which in turn robbed the gospel of

²⁵. Augustine *On the Grace of Christ* 8.9.

its good news by raising questions about how in actuality he had a meaningful role for the atoning sacrifice of Christ in his soteriology.

Augustine and the Council of Carthage (418) dealt Pelagianism a serious blow, but it was not a mortal one. Semi-Pelagians of southern Gaul like John Cassian and Vincent of Lérins espoused an Augustinian view of original sin, but stood closer to Pelagius on human ability. Semi-Pelagianism, which was not formally named until the seventeenth century, entertained a synergistic approach to the *ordo salutis*; divine grace worked cooperatively with human effort to bring salvation. The same monastic impulse that motivated Pelagius likewise captivated the semi-Pelagians, although it manifestly influenced Augustine toward a much different approach to the holy life.²⁶

During the early part of the Reformation, Erasmus of Rotterdam and Martin Luther engaged in an impassioned debate on human freedom and ability, with the Dutch humanist assuming a position closer to Pelagius while Luther sounded much like Augustine. Indeed, Luther emphasized the “bondage” of the human will over against Erasmus’s more optimistic evaluation.²⁷ A few years after this exchange, German Anabaptist Balthasar Hubmaier chimed in with *On Free Will* (1527), which echoed Erasmus more than Luther and has been cited to illustrate synergistic tendencies in the Anabaptist tradition.²⁸ In the theological

^{26.} On the semi-Pelagians, see Kelly, *Early Christian Doctrines*, 370-72.

^{27.} See E. Gordon Rupp and Philip S. Watson, trans./eds., *Luther and Erasmus: Free Will and Salvation*, Library of Christian Classics 17 (Philadelphia: Westminster Press, 1969).

^{28.} Balthasar Hubmaier, “On Free Will,” in *Spiritual and Anabaptist Writers*, ed. George H. Williams and Angel M. Mergal, Library of Christian Classics 25 (Philadelphia: Westminster Press, 1957), 114-35. Hubmaier (124) saw the

battles over justification in the Reformation era, however, the more typical Protestant response was to detect at least a semi-Pelagian tinge of works-righteousness in Roman Catholic doctrine as it had been passed down from the Middle Ages.

In modern times, secularists might be attracted to the Pelagian notion of a basic goodness in human nature, although there is no substantial evidence of any direct impact. A more probable line of lingering influence can be traced in some elements of the American revival tradition. For instance, during the Second Great Awakening of the nineteenth century, evangelists like Charles Finney revealed some Pelagian/semi-Pelagian features in his (1) repudiation of the doctrine of original sin; (2) avowal of a natural human ability to repent and be converted on the spot; (3) rejection of substitutionary atonement; and (4) muddled concept of justification by faith alone.²⁹ The Finney legacy still surfaces in a type of revivalism that is heavy on techniques (e.g., “how to promote an conduct a successful revival”), emotional manipulation, and lack of theological substance. The fruit of such revival is often ephemeral because it overemphasizes human agency and lacks a clear awareness of God’s providential action.

human spirit, unlike the flesh and soul, as essentially unfallen; it maintained an “inherited righteousness” even after the Fall. For a critique of Anabaptist synergism, see James Edward McGoldrick, *Baptist Successionism: A Crucial Question in Baptist History*, ATLA Monograph Series 32 (Metuchen, N.J.: Scarecrow Press, 1994), 103-112.

²⁹. See the biting attack in R. C. Sproul, “The Pelagian Captivity of the Church,” *Modern Reformation* 10 (May/June 2001): 22-29. Cf. Charles Finney, *Finney’s Systematic Theology: The Complete and Newly Expanded 1878 Edition*, ed. L. G. Parkhurst Jr. (Minneapolis: Bethany House, 1994), esp. Lectures 13, 14, 16-17, 20-25, and 30.

Conclusion

Gnosticism and Pelagianism were two rather different heresies that emerged in dissimilar contexts and set forth widely divergent teachings. Gnosticism's convoluted, dualistic narrative of the origins of the world and evil strayed so far from mainstream Christian orthodoxy that it entirely appalled the Church Fathers; it undeniably represented a false gospel. Pelagianism, on the other hand, sought unsuccessfully to gain approval from the "Catholic" leadership of the fifth century. It failed primarily because it articulated a distorted gospel that failed to account adequately for human sin and God's initiative in salvation.

At the same time, the two aberrant movements exhibited some similarities. Both embraced ascetic lifestyles, although with different motives. Partly as a result of strict asceticism, both assumed an elitist character, which was typically accompanied by a self-righteous air. Both ultimately failed to offer compelling explications for the existence of evil in the world and among human beings. Most important, Gnosticism and Pelagianism fell far short of doing justice to the grand biblical drama of Creation/Fall/Redemption/Restoration. They were signposts pointing to moral and theological disaster in the period of the early church, and they remain so today.

Bibliography

William J. Collinge, *Fathers of the Church* 18 (Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 1992), 3-21.

Bart D. Ehrman, *Lost Christianities: The Battles for Scripture and the Faiths We Never Knew* (New York: Oxford University Press, 2003).

Ross Douthat, "Lost in the Gospels," in *Bad Religion: How We Became a Nation of Heretics* (New York: Free Press, 2012), 149-81.

Timothy George, *Theology of the Reformers* (Nashville: Broadman, 1988).

Douglas Groothuis, "Ancient Assistance against the New Age," *Christian History* 9 (May 1990).

Balthasar Hubmaier, "On Free Will," in *Spiritual and Anabaptist Writers*, ed. George H. Williams and Angel M. Mergal, *Library of Christian Classics* 25 (Philadelphia: Westminster Press, 1957), 114-35.

Hans Jonas, *The Gnostic Religion*, 2nd ed. (Boston: Beacon Press, 1963).

Peter Jones, *The Gnostic Empire Strikes Back* (Phillipsburg, N.J.: Presbyterian & Reformed, 1992).

J. N. D. Kelly, *Early Christian Doctrines*, Revised ed. (New York: Harper & Row, 1978).

Malcolm Lambert, *The Cathars* (Malden, Mass.: Wiley-Blackwell, 1998).

Elaine Pagels, *The Gnostic Gospels* (New York: Random House, 1979).

PATTERSON, James A. / *Jurnal teologic* Vol 12, Nr 2 (2013): 59-77.

Mark Gregory Pegg, *A Most Holy War: The Albigensian Crusade and the Battle for Christendom*, Pivotal Moments in World History (New York: Oxford University Press, 2008).

Pelagius, *Letter to Demetrias*, in J. Patout Burns, trans. / ed., *Theological Anthropology*, Sources of Early Christian Thought (Philadelphia: Fortress Press, 1981), 40-41.

Pelagius, *On the Christian Life*, in Oliver Davies, trans., *Celtic Spirituality*, The Classics of Western Spirituality (Mahwah, N. J.: Paulist Press, 1999).

Kurt Rudolph, *Gnosis: The Nature and History of Gnosticism*, trans. P. W. Coxon, K. H. Kuhn, and Robert McLachlan Wilson (San Francisco: Harper & Row, 1987).

E. Gordon Rupp and Philip S. Watson, trans. / eds., *Luther and Erasmus: Free Will and Salvation*, Library of Christian Classics 17 (Philadelphia: Westminster Press, 1969).

Richard Smith, "Afterword: The Modern Relevance of Gnosticism," in Robinson, ed., *The Nag Hammadi Library*, 532-49.

R. C. Sproul, "The Pelagian Captivity of the Church," *Modern Reformation* 10 (May / June 2001): 22-29.

Michael A. Williams, *Rethinking Gnosticism: An Argument for Dismantling a Dubious Category* (Princeton: Princeton University Press, 1996).

Eclezia contemporană între supraviețuire și reînnoire

Contemporary Ecclesia Between Survival and Renewal

Lector Dr. Daniel FODOREAN

Baptist Theological Institute of Bucharest

Liberty University Baptist Theological Seminary

dfodorea@liberty.edu

Abstract

Why do some churches are in a period of stagnation and decay? Ecclesiology's current crisis can not be solved by a behavioristic theology or a managerial leadership, but returning to a theology of the cross, a theology of the heart. Behavioristic theology will produce a activistic, fleshly and legalistic ecclesiology. Changing in a local Christian community begins with changing personal life of each of the members. Visibility of this changes and spiritual profile of the church will be dictated by the percentage of those who had such an experience. In terms of the New Testament this experience is called continuous renewal. The purpose of this article is to provoke a change of perspective about the answer we give to the current crisis of the church.

Keywords: church, leadership, behavioristic theology, spiritual maturity, ecclesiological crisis

Astăzi, pe de-o parte, numărul pastorilor nemulțumiți de starea bisericii pe care o slujesc este în creștere și tot mai mulți doresc să părăsească slujirea, iar pe de altă parte, numărul bisericilor și numărul membrilor bisericilor este în scădere, în special pe continentul nostru. Fără a ne arunca în generalizări ieftine putem spune că această insatisfacție produsă de starea actuală a bisericilor ridică întrebări atât pentru lucrători, cât și pentru biserică. Chiar dacă unele biserici astăzi sunt pe culmi spirituale ciclul natural al vieții bisericii arată că acestea vor ajunge la un platou. Acest blocaj spiritual distruge speranțe, mofturile și plictiseala se instalează, formalismul religios este în creștere, orientarea "în spre afară" (misiune) este înlocuită de preocupările din interior (supraviețuire). Grupul celor dedicați din fiecare biserică este într-o continuă epuizare, un deficit în slujire concretizat în investiții mari și cu "încasări" puține. Deci, care este problema bisericii?

La o astfel de abordare fie idealiști sau irascibili au ceva de spus. Unii ar spune " să nu exagerăm lucrurile nu stau atât de prost", sau poate o altă constatare că " avem biserici pline duminica și programele sunt frumoase". Ceilalți ar riposta cu vehemență dintr-o perspectivă raționalistă la întrebarea "Care este problema bisericii astăzi?", spunând: "Situția este mult mai complexă și nu poate să fie un singur răspuns". Cu siguranță situația este mult mai complexă, dar ignorarea sau filozofarea situației nu este un răspuns. Confruntarea cu situațiile concrete din spațiul eclezial-misiologic face să nu ne oprim din căutare și din a oferi răspunsuri, direct sau indirect, valide sau mai puțin valide la această

provocare. Cele mai des întâlnite răspunsuri se referă la slujire, relații, misiune și închinare.

Poate un prim răspuns având în vedere criteriul frecvenței cu care apare în răspunsurile noastre este **slujirea**. Problema bisericii astăzi este reducerea numărului celor care slujesc și a lucrătorilor. Dar, tocmai acest răspuns este evidențierea unei probleme și nu a unei soluții. Acesta poate fi numit un răspuns-problemă. În esență tocmai aceasta este întrebarea: "Cum să-i determinăm pe câți mai mult credincioși să-l slujească pe Dumnezeu?". La auzul acestei întrebări sfaturile nu conțin să apară: comunicarea mai bună ar motiva membrii bisericii la slujire; îmbunătățirea managementului bisericesc ar evita risipirea resurselor și canalizarea lor spre împlinirea scopurilor bisericii; creativitatea în slujire ar crește interesul pentru anumite slujiri; creșterea dărnicii bisericii ar permite angajarea mai multor slujitori, și așa mai departe. Astfel ne aflăm într-o fundătură, o survolare la suprafața apei, pentru că tocmai elementele de motivare sunt strict dependente de alți factori motivatori.

Un alt posibil răspuns ar fi **relațiile**. Problema bisericii astăzi este diminuarea relațiilor modelate de învățătura Domnului Isus: "să vă iubiți unii pe alții; cum v-am iubit Eu, așa să vă iubiți unii pe alții. Prin aceasta vor cunoaște toți că sunteți ucenici Mei, dacă veți avea dragoste unii pentru alții" (Ioan 13:34-35). Cercetările ulterioare enunțării acestei porunci au scos în evidență faptul că relațiile sunt esențiale în zidirea și creșterea bisericii. Au existat opinii că relațiile constituie un element de atracție și menținere a vizitatorilor și a noilor convertiți, fiind, într-un fel, în context eclezial, superior elementului doctrinar. Disfuncționalitățile în

relații au produs răni profunde între credincioși, dezbinarea bisericilor, și chiar o imagine deformată despre Dumnezeu și creștinism.

La fel ca în cazul precedent căutarea după răspuns la întrebarea: "Care este situația Bisericii astăzi" se întâlnește cu răspunsul-problemă. Relațiile ar putea fi un răspuns dacă nu ar avea tocmai ele nevoie de răspunsuri pentru disfuncționalitățile la nivelul comunităților de credincioși. Ce ar trebui făcut pentru consolidarea și cultivarea relațiilor bazate pe dragostea creștină? Dezvoltare unor contexte relaționale poate fi un mijloc de îmbunătățire a relațiilor, dar tocmai, în construirea evenimentelor relaționale ne lovim de relații (unii vor o zi pentru întâlnire, alții vor altă zi pentru întâlnire; unii vor un fel de mâncare, alții vor un alt fel de mâncare, și așa mai departe). Astfel nimicim tocmai incubatoarele de resucitare a relațiilor.

A fost sugerată și ideea pregătirii credincioșilor în domeniul relațiilor (cursuri, studii biblice) doar că uneori aceste cursuri au devenit ghiduri mai performante după care ne putem judeca unii pe alții.

Evangelisti și misionarii bisericilor vor striga în cor: "Problema bisericii astăzi este lipsa de implicare în **evangelizare și misiune**". Sub imboldul lor adunarea își stabilește câteva evenimente evanghelice și misionare în fiecare an. Întreaga energie a lucrătorilor și resursele bisericii sunt direcționate în realizarea unor evenimente. Uneori dezmăgirile nu întârzie să apară, poate, datorită numărul mic al credincioșilor implicați în aceste evenimente, și chiar al răspunsului destul de slab al prietenilor care nu au luat o decizie de a-l urma pe Domnul Isus Christos. Astăzi, tot mai mult evenimentele evanghelice sunt puse sub semnul întrebării din punct de vedere al eficienței. Imaginea biblică a

unei biserici în întregul ei implicată în evanghelizare și misiune, nu doar o biserică cu evangheliști și misionari, ci o biserică din evangheliști și misionari, ne aduce provocări legate de modul în care am putea mișca întreaga biserică în direcția aceasta. Conferințele misionare, proiectele misionare, chiar informarea misionară pot ajuta la îmbunătățirea abordării misionare a bisericii, dar privită problema în ansamblul dezbaterii noastre, misiunea, la fel ca celelalte, este un răspuns care are în sine probleme în a mișca angrenajul înțepenit al unor biserici.

O analiză mai atentă a tuturor acestor răspunsuri a condus la următoarele concluzii:

Toate aceste răspunsuri sunt probleme în răspunsuri, o inventariere a efectelor și nu o elucidare a cauzelor.

Răspunsurile tind să alunece în generalizări și abstractizări care ne îndepărtează de realitatea ecleziologică contemporană, dar și de realitatea biblică.

Focalizarea răspunsurilor este cu precădere comportamentală, o abordare externă și activistă. Atunci când credem că cel puțin la nivel teoretic am rezolvat starea actuală a bisericii prin răspunsurile enunțate mai sus, doar câteva momente ne despart de o altă "fundătură". De exemplu, când enunțăm că problema astăzi în bisericii este reducerea numărului celor care frecventează serviciile bisericii, oricât am încerca să rezolvăm această problemă prin afirmații cu privire la importanța venitului la Biserică sau prin admonestare, cu adresare de obicei tot către cei care vin la Biserică, suntem departe de pătrunderea în profunzimea cauzelor acestui fenomen.

Astfel, sfera în care trebuie să căutăm răspunsurile nu este cea comportamentală, ci cea lăuntrică, a convingerilor fundamentale. Teologia comportamentală vizează setul adecvat de acțiuni pentru un creștin și pentru o biserică. Aceasta încearcă să lustruiască exteriorul, dar nu se apleacă mai deloc spre interior, spre inima noastră. Succesul bazat pe teologia comportamentală este limitat în timp. "Gloria" prezentă fundamentată comportamental nu este altceva decât antecamera spre stagnare și declin.

Teologia cu privire la "a fi" care precede "a face" își găsește o puternică argumentare în Sfânta Scriptură. Mai întâi, fără prea multă dificultate, observăm că Domnul Isus susține acest principiu. Dacă "faptele legii" nu erau suficiente pentru a convige de autenticitate spirituală, cum ar putea altfel de fapte, nereglementate expres în lege, să facă acest lucru? Această poziție a Domnului Isus se observă cel mai bine în predica de pe munte unde prin expresia " Ați auzit că s-a zis celor din vechime..." și expresia "Dar eu vă spun...", repetate cu anumită frecvență în Matei 5, răstoarnă sistemul de gândire centrat pe exterior și conferă atenție deosebită lăuntrului nostru. El oferă o perspectivă mult mai complexă asupra problemelor spirituale ale omului, acestea fiind mult mai profunde decât comportamentul, rădăcina fiind tocmai în inimile noastre. Așa cum scria Wiersbe " Legea Vechiului Testament s-a ocupat numai cu acțiunile exterioare, dar în Împărăție noi trebuie să ne păzim de atitudinile păcătoase lăuntrice".¹ El adaugă faptul că "poporul lui Dumnezeu îl ascultă pe El nu datorită constrângerilor exterioare, ci datorită vieții lăuntrice, puterea Duhului Sfânt a lui Dumnezeu. În timp ce Duhul

¹. W. W. Wiersbe, *Wiersbe's expository outlines on the New Testament*, (Wheaton, IL: Victor Books, 1997), 30.

Sfânt nu este menționat în predica de pe munte este clar că nu poți practica ceea ce Isus a învățat aici separat de ajutorul Duhului Sfânt (Rom.8:1-13).² Argumentele din viața Mântuitorului care justifică această abordare nu se rezumă doar la predica de pe munte și acestea ar putea fi explorate detaliat și amănunțit în alte studii.

În al doilea rând teologia centrată pe "a fi" și care se resfrânge spre "a face" își găsește reflecția și în constituirea și părtășia bisericii primare. Biserica s-a format din evrei care au fost "străpunși în inimă" (F.A.2:37) și această convertire a generat comunitatea prin nașterea ei din Cuvânt și Duhul Sfânt. Nu poate să existe comunitate autentică fără a exista credincioși cu o convertire autentică. Stăruirea în învățătura apostolilor, în legătura frățască, în frângerea pâinii și în rugăciuni, alături de celelalte slujiri comunitare, erau o adevărată povară greu de purtat fără o transformare lăuntrică în fiecare dintre cei credincioși. Mesajul lui Petru nu avea o abordare informativ-comportamentală, chiar și atunci când el evidențiază vinovăția lor, ci este centrat pe ceea ce a făcut Dumnezeu pentru ei și pe planul lui Dumnezeu prin Christos. Faptele Apostolilor este o înregistrare a modului în care Dumnezeu a sancționat integrarea în comunitate a unora cu inimi netransformate (ex. Anania și Safira – F.A.5, Simon Magul- F.A.8:18-25).

În final, epistole prezintă un model de abordare a problemelor existente într-o biserică. Epistolele nu sunt altceva decât scrisori care prezintă răspunsuri la situațiile problematice ale bisericilor. Cele mai multe dintre epistole sunt împărțite în două părți, prima denumită de noi de cele mai multe ori ca "partea doctrinară", iar cea de-a doua

² Wiersbe, *Wiersbe's expository outlines*, 30.

"partea practică". De fapt în prima parte avem afirmată perspectiva teologică a ceea ce suntem noi prin ceea ce a făcut Dumnezeu, iar în cea de-a doua parte avem o expunere a modului în care trebuie să ne comportăm.

În Epistola către Efeseni, așa cum am afirmat deja, apostolul Pavel în contextul învățaturii corporative abordează elementul fundamental și cauzal pentru problemele adunării, autenticitatea spirituală. În acest context răspunsul la problema bisericii este **înnoirea spirituală personală**.

Astfel Pavel scrie în Efeseni 4:20-24:

Dar voi n-ați învățat așa pe Hristos; dacă, cel puțin, L-ați ascultat, și dacă, potrivit adevărului care este în Isus, ați fost învățați, cu privire la felul vostru de viață din trecut, să vă dezbrăcați de omul cel vechi care se strică după poftele înșelătoare; și să vă înnoiți în duhul minții voastre, 24 și să vă îmbrăcați în omul cel nou, făcut după chipul lui Dumnezeu, de o neprihănire și sfințenie pe care o dă adevărul.

Eclezia nu este clădită pe individualitate, aceasta ne fiind suma individualităților care formează adunarea, dar spiritualitate personală influențează calitatea spirituală a întregii comunități.

Care este relația dintre înnoirea personală și cea corporativă?

Mai întâi, putem observa că înnoirea personală este **decisivă** pentru înnoirea corporativă. Urmărind cu atenție teologia lui Pavel înțelegem că înnoirea spirituală personală precede și determină înnoirea corporativă. Calitatea vieții spirituale personale determină calitatea vieții spirituale a bisericii. La întrebarea "Ce fel de biserică suntem?" răspunsul este foarte simplu, în lumina celor afirmate mai înainte, și anume, "Ce fel de creștini formează biserica". Tipul de creștini determină tipul de biserică pe

care o avem, astfel, rezultând diferite categorii de biserici. Ca de exemplu, o biserică poate fi numită imatură dacă numărul credincioșilor imaturi predomină.

În al doilea rând, relația dintre cele două sfere ale înnoirii, cea personală și cea comunitară, poate fi definită ca **reciprocă**. Înnoirea nu este doar unidirecțională dinspre personal spre comunitar, dar și comunitatea poate facilita și să provoace la înnoirea personală. Metafora Trupului atribuită bisericii nu este doar o ilustrare a funcționalității bisericii prin slujire interdependentă, ci și o ilustrare a modelării în interdependență a spiritualității.

Caracteristicile înnoirii spirituale

O atentă examinare a textului menționat mai sus ne conduce la identificarea **caracteristicile înnoirii personale**, și acestea sunt:

Mai întâi, înnoirea spirituală trebuie să fie biblică și christocentrică (Efes. 4:20). Pavel scrie: " Dar voi n-ați învățat așa pe Christos". În aceste versete "Christos este subiectul și sfera învățării credinciosului", iar "această predare și învățare este potrivit cu adevărul, pentru că El este Adevărul"³. Astfel, noi nu ne înnoim după preferințele noastre sau ale altora, ci după Christos. El este obiectivul și măsura spiritualității noastre. Astăzi, sub influența unor mișcări de înnoire spirituală, există posibilitatea de a copia manifestări ale trezirilor spirituale, o multiplicare la nivel formal, un iz de nou, dar fără o captare a adevărului înnoirii la nivel

³. J. F. Walvoord, R. B. Zuck, *The Bible knowledge commentary : An exposition of the scriptures, vol.2* (Wheaton, IL:Victor Books, 1985), 636.

fundamental. Privitor la sfera înnoirii apostolul Pavel menționase deja despre "deșertăciunea gândurilor lor" cu privire la felul de trăire al păgânilor (Efes. 4:17), iar acum vorbește despre "duhul minții voastre" (Efes.4:23), cu referire la natura nouă spirituală.

În al doilea rând, înnoirea spirituală personală trebuie să fie continuă. Scriptura vorbește despre două nivele ale înnoirii noastre: înnoirea inițială și înnoirea continuă. Înnoirea inițială este, potrivit lui Pavel în Tit 3:5, parte din procesul inițial al mântuirii, o dovadă a îndurării lui Dumnezeu și a lucrării Duhului Sfânt în noi. Această înnoire implică "reînnoirea de la starea cea veche" (gr. ἀνακαινώσεως)⁴. Înnoirea continuă menționată de apostolul Pavel în Efeseni 4:23 și în Coloseni 3:10 implică "continua reînnoire în tinerețe a omului nou"⁵. Alții au tradus acest termen –ἀνακαινούμενον- prin "a reînnoi, a deveni tânăr din nou". Ideea de proces continuu este susținută și de forma verbelor "dezbrăcați-vă" și "îmbrăcați-vă" implicate în acest proces al înnoirii menționat în Efeseni 4:22-24. Astfel, nimeni nu trebuie să fie mulțumit cu experiențele trecutului, ci există nevoia experiențelor transformatoare prezente și viitoare.

În al treilea rând, înnoirea personală se bazează pe *alegere*. Aceasta este prezentată ca o inițiativă și decizie personală atunci când apostolul spune "să vă înnoiți în duhul minții voastre". Cele trei verbe proiemintente aici sunt: "dezbrăcați-vă", "îmbrăcați-vă" și "lăsați-vă". Cu toate acestea înnoirea nu este rezultatul exclusiv a unui efort uman

⁴. R. Jamieson, A. R. Fausset, D. Brown, *A commentary, critical and explanatory, on the Old and New Testaments*. On spine: Critical and explanatory commentary, (Oak Harbor, WA: Logos Research Systems, Inc.,1997), 689

⁵. Jamieson, Fausset, Brown, *Critical and explanatory commentary*, 689

izolat, ci dimensiunea divină este sută la sută prezentă prin "învățarea lui Christos" și "L-ați ascultat pe Christos".

În al patrulea rînd, înnoirea personală este un *rezultat*. Forma de infinitiv pasiv a verbului arată că subiectul este beneficiarul acestei acțiuni. În structura textului, nu întâmplător, înnoirea este plasată între "dezbrăcare" și "îmbrăcare". Aceasta conduce la concluzia că înnoirea se află la intersecția dintre cele două, ea fiind un rezultat al acestora. Astfel, înnoirea presupune alegerea de a ne separa de influența firii pămîntești și alegerea de a lăsa ca învățătura lui Christos să își facă lucrarea în noi. În contrast cu înnoirea în duhul minții noastre, adică o natură spirituală nouă, este omul cel vechi care se strică ("se corupe", "se ruinează") după poftele înșelătoare. Cu alte cuvinte firea "ne îmbătrânește" prin faptul că ne ruinează, iar la polul opus înnoirea, potrivit semnificației termenului, "ne întinerește".

Înnoirea personală și corporativă – De la carnalitate la maturitate

Așa cum s-a afirmat deja, calitatea vieții spirituale individuale determină calitatea vieții spirituale corporative. Capitolul trei din prima epistola lui Pavel către Corinteni este o exemplificare și o explicare a acestui principiu. Problemele Bisericii din Corint izvorau mai întâi de toate dintr-o lipsă de înțelegere profundă a mesajului Crucii lui Christos, iar apoi din existența unor nivele spirituale de dezvoltare diferite. Privit în ansamblul lui esența argumentul lui Pavel în Corinteni este același cu cel din Efeseni 4, și anume, înnoirea lăuntrică determină schimbarea

comportamentală. Mai specific în textul din Corinteni, teologia crucii reglează și conturează teologia slujirii.

La ce nivel de dezvoltare spirituală s-ar putea afla un om? Potrivit modului lui Dumnezeu de a privi oamenii aceștia se pot afla din punct de vedere spiritual doar în una din două situații, și anume, omul natural (1 Corinteni 2:14) și omul duhovnicesc (2:15-16), urmând ca la începutul capitolului trei Pavel să se focalizeze asupra omului duhovnicesc cu stadiile lui de creștere spirituală.

Omul natural (1 Corinteni 2:14) este ψυχικός având ca semnificație ceva "aparținând vieții, în acest caz viața fizică mai mult decât a Spiritului, nespirtual, fizic"⁶. Acesta este omul care nu a fost născut din nou și își trăiește viața la nivel pur material (Romai 8:9; Iuda 19). O viață care se adapă din izvorul firescului este într-o mare parte asemănătoare regnului animal fiind orientată după standarde de autoconservare, egoism și acaparare. Principalele elemente din portretul omului natural, potrivit descrierii din 1 Corinteni, sunt: a) incapabil să asimileze sau să primească lucrurile duhovnicești și b) incapabil de a înțelege lucrurile spirituale. Astfel δεχεται având ca rădăcină verbul δεχομαι are sensul de "a lua, a primi, a spune bun venit, a accepta, a aproba"⁷ Acesta este un act voluntar de respingere a Cuvântului lui Dumnezeu și nu la o incapacitate funcțională datorită modului în care am fost creați. Cea de-a doua caracteristică a omului natural este dată de termenul θνῶται având ca rădăcină verbul θνῶμαι care înseamnă "a putea, a fi capabil

⁶. F. Wilbur Gingrich, Frederick William Danker, *Shorter Lexicon of the Greek New Testament*, 2nd Edition, (Chicago, IL: The University of Chicago Press, 1965), 220.

⁷. Gingrich, *Shorter Lexicon of the Greek New Testament*, 44.

să facă ceva”⁸Având în vedere atitudinea lui de respingere față de adevărul lui Dumnezeu menționat mai sus acest ”a nu putea” este rezultatul acestei acțiuni și nu o ”greșală de construcție” a ființei umane, nefiind astfel vorba despre o lipsă de inteligență. Înțelegerea lui este incompletă și lipsită de profunzime realizându-se în principal la nivel cognitiv fără a afecta întreaga personalitate.

Omul duhovnicesc este diametral opus, din punct de vedere spiritual, omului natural. Categoria ”om duhovnicesc” cuprinde altă două subcategorii: omul matur și omul firesc. Creștinul matur poate fi identificat prin: a) capacitate de a înțelege lucrurile duhovnicești b) nu poate fi judecat c) poate asimila hrana spirituală tare. *Pneuma* este ceea ce face diferența dintre om și restul creației, fiind veriga de legătură dintre om și Dumnezeu. *Pneumaticos* (omul duhovnicesc,matur) este diametral opus celui natural, dar și creștinului firesc, fiind considerat ideal creștinului care a ajuns la maturitate în Christos. Discernământul este prima caracteristică a omului matur, *ανακρινει* reprezintă o examinare de aproape, a pune întrebări și a emite judecăți în baza acestui proces atent de examinare. Cea de-a doua caracteristică, și anume, faptul că nu poate fi judecat de nimeni nu reprezintă atingerea unei stări de perfecțiune absolută și emanarea unei atitudine de aroganță față de ceilalți. Același cuvânt folosit pentru a descrie prima caracteristică este folosit și pentru cea de-a doua, *ανακρινεται*, semnificând faptul că omul matur nu poate să fie discernut, adică înțeles de ceilalți, pentru că el funcționează pe o altă frecvență spirituală decât ei. Motivul acestui nivel avansat de discernământ este hrana spirituală tare pe care o asimilează. Potrivit lui

⁸. Gingrich, *Shorter Lexicon of the Greek New Testament*, 52.

Pavel în Evrei 5:13 această hrană este cuvântul despre neprihănire, învățături care depășesc categoria învățăturilor fundamentale, la care se ajunge prin exersare și care au ca efect capacitatea de a discerne între bine și rău.

Creștinul imatur are, potrivit lui Pavel în 1 Corinteni 3, două trăsături distincte: a) incapabil să înțeleagă adevărurile profunde, și, b) relații conflictuale și competitive. Astfel creștinul carnal (σαρκικός) este cel care aparține și se manifestă potrivit realității firii pământești, ne fiind altceva decât un prunc în Christos. Capacitatea limitată de înțelegere a auditoriului apostolului Pavel conduce la o limitare în capacitatea de expunere din partea apostolului. Consecința hrănirii spirituale din firea pământească a credinciosului oprește creșterea (Evrei 5:12-14) și afectează capacitatea de înțelegere a adevărurilor profunde, devenind alergici la acestea ("nu le puteți suferi"). Modul de relaționare la ceilalți este un alt indiciu al maturității sau imaturității spirituale. Dacă un credincios nu a depășit în relaționare stadiul "celorlalți oameni" (1 Corinteni 3:3) el este încă dominat de firea pământească manifestându-se, printre altele, prin zavistii, certuri și dezbinări. Se poate remarca o progresie în deteriorarea relațiilor pornind dintre gânduri și atitudini lăuntrice până la dezbinare, aceasta fiind capătul de drum al oricărei relații bazată pe firea pământească.

În concluzie criza în eclesiologia actuală nu poate fi rezolvată printr-o teologie comportamentală sau printr-o conducere managerială, ci printr-o întoarcere la o teologie a crucii, o teologie a inimii. Schimbarea în comunitate începe cu schimbarea vieții personale a fiecăruia dintre cei care formează comunitatea creștină locală, iar vizibilitatea acestei schimbări, cât și profilul spiritual al biserici, este dictat de procen-

FODOREAN, Daniel / *Jurnal teologic* Vol 12, Nr 2 (2013): 79-94.

tajul celor care au avut parte de o astfel de experiență. Calitatea vieții spirituale a bisericii este rezultatul stadiului spiritual la care se află fiecare credincios.

Bibliografie

Gingrich F. Wilbur, Danker Frederick William, *Shorter Lexicon of the Greek New Testament*, 2nd Edition, Chicago, Il: The University of Chicago Press, 1965.

Jamieson, R., Fausset, A. R., Brown, D., *A commentary, critical and explanatory, on the Old and New Testaments*. On spine: Critical and explanatory commentary, Oak Harbor, WA: Logos Research Systems, Inc., 1997.

Walvoord, J. F., Zuck, R. B., *The Bible Knowledge Commentary : An Exposition of the Scriptures, vol.2*. Wheaton, Il: Victor Books, 1985.

Wiersbe, W. W., *Wiersbe's Expository Outlines on the New Testament*, Wheaton, Il: Victor Books, 1997.

Wiersbe, W. W., *The Bible Exposition Commentary*, Wheaton, Il: Victor Books, 1997.

Paradigma trinitară a relațiilor eclesiale

The Trinitarian Paradigm of the Ecclesial Relations

Conf. Dr. Samuieľ BÂLC

Baptist Theological Institute of Bucharest

samybalc@gmail.com

Abstract:

Biblical history of creation shows that the human being was created by God with the ability to communicate. What has hampered human and divine communion was disobedience to the laws established by God. The fact that man is a speaking being is an indicator that we were meant to relate to each other. This way, communication gives man the possibility to constantly upgrade/improve the ability to speak. Thus human being is deliberately linked to others by communicated words hence finds fulfillment in relationship with others. Trinitarian paradigm with respect/with regards to relations is therefore a reper that should not only be looked at but also followed as a role model.

Keywords: God, man, relationship, communication, personality, self-image.

Faptul că un om își dezvoltă personalitatea și umanitatea sa vorbind altora și auzind pe alții, demonstrează că el este legat prin structura sa, conștient, de alții. Legătura aceasta cu alte persoane nu este însă doar de natură biologică ci și de ordin spiritual. Dumitru Stăniloae surprinde într-un mod deosebit rolul comunicării prin cuvânt al ființelor umane astfel:

Prin cuvinte se unesc persoanele umane tot mai mult și tot mai adânc spiritual, fără să se confunde. Chiar trebuințele trupești ale omului se nuanțează mereu prin spiritul lui, deci și cuvintele ce le exprimă. Aceasta arată că fiecare om este necesar celorlalți pentru o comunicare eternă, mereu mai bogată, deci că toți sunt făcuți pentru a comunica cu specificul lor de viață mereu îmbogățit și dornic de continuă îmbogățire, ca izvoare unice de cugetare și afecțiune. Am nevoie de o îmbogățire eternă prin ceilalți și de o manifestare a ei la fiecare pas, ca și participarea eternă a altora la viața mea spirituală mereu îmbogățită.¹

Se poate afirma, prin urmare, că oamenii depind de înțelegerea simțămintelor, nevoilor și a modelelor, care sunt dincolo de fiecare ființă umană. Sigur că cel care dorește să comunice trebuie să fie onest, să-și asume riscul comunicării, să-și cunoască valorile și să se pregătească pentru aceasta, întru-cât comunicarea este un proces care se învață mereu.

Ființa umană posedă deci facultăți care nu sunt satisfăcute numai cu ceea ce pot oferi lucrurile din jur, ci ea dorește legătura cu alte per-

¹. Dumitru Stăniloae, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, (București, Ed. Cristal, 1995), p.105.

soane. Comunicarea cu ceilalți aduce mai multă satisfacție omului și contribuie la formarea lui ca persoană, personalitate.

În Dicționarul Limbii Române Literare Contemporane este prezentată următoarea definiție cu privire la personalitate: „Ceea ce este propriu unei persoane și o distinge ca individualitate; ansamblul de trăsături morale sau intelectuale prin care se remarcă o persoană; felul personal de a fi al cuiva”.²

Termenul „personalitate” este folosit deseori ca sinonim la cel de „individ”, de ființă concretă. Termenul „individ” vine de la latinescul „individum” și are un sens biologic, sugerând însușirea de unitate indivizibilă a organismului ca realitate concretă. Individualitatea implică deci însușirea unicității și indivizibilității. În legătură cu aceasta Vasile Pavelcu subliniază:

Ca reprezentant al unui anumit gen și al unei anumite specii, omul are individualitate. Ca ființă biologică concretă, el este „individ”, adică unitate indivizibilă în specificitatea ei. Această însușire se manifestă atât în modul de organizare internă a individului, cât și față de mediu.³

La rândul său Millon sugerează că:

Personalitatea individului este determinată de o combinație de caracteristici cu care el se naște și de mediul în care crește. De fapt, el definește personalitatea ca fiind o împletire a atitudinilor, a trăirilor, a crezurilor și a sentimentelor care s-au dezvoltat începând din copilărie și apoi, pe parcursul

². Dicționarul Limbii Române Literare Contemporane, (București, Ed. Academiei R.P.Române, Vol.3, 1957), p. 392.

³. Vasile Pavelcu, *Culmi și abisuri ale personalității*, (Ed. Enciclopedică Română, 1974), p. 25.

vieții.⁴

Toate acestea conduc la formarea unei „imagini de sine” care acționează ca un filtru între om și lumea exterioară, cu care omul își evaluează viața și realizările lui. „Imaginea de sine” este produsă de experiența umană, dar în același timp ea produce experiență.

Cecil Osborne definește „ imaginea de sine” în felul următor: „Simțămintele conștiente și inconștiente pe care le ai despre tine însuși formează imaginea de sine”.⁵ El susține că omul acționează în viață potrivit imaginii pe care o are despre el însuși. Deci nu se poate vorbi de comunicare decât în armonie cu imaginea de sine.

O imagine de sine solidă conduce la o comunicare eficientă și la realizarea gândurilor și planurilor atât cu privire la propria existență cât și la existența celor din jur. Imaginea de sine neclară poate duce, pe de altă parte, la distorsionarea mesajelor primite și la o interpretare incorectă care determină blocarea comunicării.

Modul în care omul se vede pe sine însuși nu poate rămâne fără impact asupra relațiilor lui cu cei din jur. Comunicarea pe care omul o realizează cu sine însuși se numește „intrapersonală”. Aceasta este ceea ce el își spune lui însuși. Comunicarea intrapersonală, o va afecta însă pe cea interrelațională, adică ce spune altora. În același timp, modul în care omul se comportă față de cei din jur este un produs al punctului de vedere pe care acesta îl are cu privire la lume. Astfel, imaginea de sine a

⁴. Costin Nemțeanu, *Comunicare sau înstrăinare?*, (București, Ed. Gnosis, 1996), p. 59.

⁵. Cecil Osborne, *The Art of Understanding Yourself*, (Grand Rapids, Zondervon Publishing House, 1967), p. 161.

fiecărui individ este construită pe interacțiunea cu persoanele din jur, cu mediul și cu ceea ce își spune fiecare lui însuși că este. Virginia Satir afirma referitor la aceasta că:

Pentru o funcționare normală în familie, fiecare membru trebuie să aibă un loc. Dar pentru ca fiecare membru al familiei să aibă un loc, trebuie să fie deplin recunoscut, deplin acceptat și deplin înțeles. Aspectele acestea stau la baza formării imaginii de sine. Ființa umană are nevoie de iubire, acceptare și siguranță. Omul simte nevoia să aibă un sens al valorii lui separat de ceea ce face. Apartenența este ceea ce simțim noi când suntem iubiți necondiționat, așa cum suntem. A fi o parte a unui sistem unde ne simțim acceptați ajută la fortificarea existenței noastre. Dacă această nevoie rămâne neîmplinită, ea conduce la dereglări emoționale. Persoana respectivă simte „lipsa a ceva” - neîmplinirea. Necesitatea de a aparține cuiva nu poate fi satisfăcută legându-ne viața de „lucruri fără rădăcini”.⁶

Cel care este acceptat, de asemenea trebuie să fie și apreciat. Poți să accepți pe cineva pentru că nu ai ce face, dar uneori nu vei fi capabil să-l apreciezi. Aprecieria are de-a face cu starea interioară. Din nefericire, mulți oameni trec prin viață fără un adevărat sens al aprecierii, deoarece ei sunt „prea conștienți” de greșelile și eșecurile lor, în sensul că ele devin un fel de obsesie. Nu numai propria conștiință le vorbește lor, dar li se amintește și de către alții despre eșecurile lor în mod conștient.

Foarte mulți ar putea trăi deci o viață normală dacă ar avea certitudinea că au fost iertați de greșelile lor din trecut. Nu întâmplător se spune: Sentimentele umane sunt o fereastră *prin* care se poate vedea ce

⁶ Constantin Dupu, *Teologie Pastorală*, (București, S.E.R., 1993), p. 76.

crede omul despre circumstanțele prin care trece, despre lumea în care trăiește cât și *despre el* însuși.

Odată ce omul își cunoaște sentimentele, reacțiile, credințele, poate trece la schimbarea lor. În acestea se includ: aprecierile ce trebuie schimbate, păreri ale altora ce trebuie ignorate, minciuni ce trebuie respinse. Apoi omul poate construi imagini despre el însuși sănătoase pe baza principiilor sănătoase. După cum remarca și Mark Twain:

Fiecare este o lună și are o parte întunecată pe care nu o arată niciodată nimănui. În unele vieți partea întunecată a lunii acoperă o suprafață mică, în alte vieți una mare. Oamenii diferă mult prin cantitatea de informații pe care o dezvăluie de bună voie despre ei înșiși și prin numărul de persoane cărora li se destăinuie. Unii sunt în mod voluntar deschiși, iar alții deliberat enigmatici. Dorința de autodezvăluire constituie un factor major în facilitarea percepției persoanei. Unii oameni par relativ transparenți în activitățile lor cotidiene spontane, în timp ce alții, în comparație, sunt opaci.⁷

Trăsăturile de personalitate se definesc deci și capătă contur în contextul relațiilor sociale. Ceea ce numim trăsături de caracter și temperament, remarca Conf. dr. Petru Iluț, de exemplu onestitatea, modestia, firea închisă sau deschisă, impulsivitatea etc., se relevă ca fapte sau forme ale relațiilor interpersonale și nu pot fi definite în afara acestora. Tot el continuă spunând:

Luat în sine, izolat, individul nu posedă nici un privilegiu, privirea în oglindă nu-i oferă - fără raportarea la alții - imaginea de sine, aceasta din urmă ne fiind un dat imediat ci o construcție. În absența contactelor, sau relațiilor cu ceilalți

⁷. Gordon W. Alleport, *Structura și dezvoltarea personalității*, (București, Ed. Didactică și Pedagogică, 1991), p. 493.

nu s-ar ajunge la ideea de fire închisă ori deschisă, la noțiunea de impulsivitate sau calm, onestitate sau lipsa acesteia etc. Toate aceste însușiri rezultă din contactele cu alții și capătă un nume grație cadrului social, relațiilor cu ceilalți. Chiar și trăsăturile fizice, - înălțimea, greutatea, înfățișarea generală, etc., capătă semnificație prin raportarea la alții, din comparația cu ceilalți.⁸

Se poate spune pe scurt că: personalitatea se definește, capătă contur și se formează în același timp, grație complexului de relații sociale. Deși episodic, omul se află în contact cu un univers mai larg, în deosebi prin canalele mass-media, scena vieții lui cotidiene o formează grupul mic, în ipostaza familiei, a grupului de studii, a colectivului de muncă, a localității în care trăiește. Același lucru este afirmat și de către Gordon Alleport, care spunea:

Relațiile se înscriu și nu pot exista decât în perimetrul unui grup. Rareori zâmbim când suntem singuri. Aproape întotdeauna un zâmbet este produsul special al unei întâlniri sociale - un gest pentru a semnifica faptul că înțelegem pe semenul nostru, că avem o apartenență comună, că avem o bază stabilită de comun acord pentru coexistență.⁹

La rândul său S. D. Gaede insistă asupra naturii inerent sociale a omului, afirmând: „Dumnezeu a plănuit ca ființa umană să fie o creatură relațională. Omul a fost creat pentru a se raporta la alte ființe. El nu a fost un accident. El a fost un dat intenționat al creației”.¹⁰

⁸. Ioan R. & P. Iluț, Matei L, *Psihologie socială*, (Cluj, Ed. Exe S.R.L., 1994), pp. 5-6.

⁹. Gordon W. Alleport, *Structura și dezvoltarea personalității*, (București, Ed. Didactică și Pedagogică, 1991), p. 493.

¹⁰. David A. Noebel, *Înțelegerea Vremurilor*, (Colorado, Ed. Association of Christian Schools International, 1995), p. 210.

Se poate deci observa că omul resimte nevoia de a introduce „ordine” în mediu, inclusiv în ambianța socială. În felul acesta, el lipește „etichete” peste fapte, comportamente, evenimente, riscă deci simplificări pentru a se orienta totuși în acest mediu.

În relațiile interpersonale, individul preia aceste etichete și clasificări care privesc raporturile cu alții, precum și însușirile psihice. În felul acesta, el plasează pe ceilalți în categorii sumare pentru a-și face o idee cât de cât coerentă. Când omul îl implică pe Dumnezeu în calculele lui, atunci i se deschide o nouă perspectivă asupra vieții.

Din perspectiva creștină, fiecare persoană trebuie apreciată ca fiind valoroasă și capabilă să aducă o contribuție importantă în societate. Deși alți sociologi consideră că, în esență, omul este neajutorat în fața presiunilor exercitate de societate, creștinul vede și înțelege că fiecare individ este liber și deci capabil să influențeze societatea.

Pentru creștin, remarcă David A. Noebel:

Individul este mult mai important decât orice instituție sau societate. Societatea este importantă din cauză că omul a fost creat ca ființă socială. Perspectiva aceasta ne asigură că omul nu poate fi redus nici la un simplu individ izolat și nici la o simplă parte integrantă dintr-un întreg social.¹¹

În cultura contemporană concentrarea asupra sinelui este privită ca fiind cheia fericirii și a sănătății. Astăzi oamenii cred că ei își vor rezolva problemele concentrându-se asupra lor înșiși sau câștigându-și sentimentul propriei identități.

¹¹. Ibid., pp. 209-211.

Multe religii oferă opțiunea desăvârșirii spirituale separat de alți oameni, nu însă și creștinismul. Ca și creștin, omul are o singură opțiune, dacă vrea să ajungă la maturitate: creșterea spirituală în contextul unei comunități creștine.

În ceea ce privește faptul că Dumnezeu a hotărât ca oamenii să depindă unii de alții, poate că lucrul acesta se datorează dorinței Lui ca oamenii să fie mai în siguranță în fața dușmanului fiind uniți. Poate că n-a vrut ca oamenii să devină aroganți, crezând că sunt destul de puternici prin ei înșiși ca să crească și fără alții, ori s-a gândit că omul are nevoie de o piedică în calea egoismului. Oricum, un lucru este cert: Dumnezeu vrea ca cei credincioși să trăiască în comuniune pentru ca astfel, pe de o parte, să poată crește din punct de vedere spiritual, și, pe de altă parte, să rămână biruitori în lupta spirituală. Lucrul acesta se poate remarca și la creștinii din primele secole care, indiferent de localitate, sunt întotdeauna prezenți ca o comunitate. Fără îndoială că, așa cum sublinia și Denis McCallum:

În cadrul unei astfel de comunități unii au ajuns să aibă o viață „secretă”, duplicitară, pe care o trăiesc în paralel cu viața lor publică. În public, ei denunță cu curaj păcatul și fărâdelegea, însă în particular ar putea nutri amărăciune sau chiar să ducă uneori în taină o viață imorală. Ipocrizia nu e nimic nou și nimeni din timpul lui Isus nu a fost criticat mai mult pentru aceasta decât fariseii. Ironia situației constă în faptul că nici un alt grup din tot Israelul nu a dat dovadă de un devotament mai radical în ce privește respectarea Legii decât aceștia.¹²

^{12.} Dennis McCallum, *O viață de victorie*, (Oradea, Ed. Cartea Creștină, 1999), p. 79.

Pe de altă parte, Richard W. De Haan remarca faptul că:

Mulți oameni în ziua de astăzi găsesc dificil a trăi cu ei înșiși sau cu alții. Ei trec prin atât de multă tensiune interioară, frustrare și teamă, încât nu pot sta singuri cu gândurile lor. De aceea ei refuză să facă față controverselor de ultimă instanță ale vieții în mod direct și sincer și se aruncă în căutarea plăcerilor, a bogăției sau a faimei. Nimeni nu poate trăi armonios, bucuros sau folositor, fără să aibă pace în propriul suflet. Nu te poți descurca față de alții, fără a avea o apreciere adecvată față de tine însuși. Trebuie să fii în stare să faci față vieții cu toate lacrimile, durerea și nedreptatea ei, dar aflându-te în posesia bucuriei și a speranței.¹³

Natura lăuntrică a omului confirmă deci învățătura biblică, anume că omul nu reprezintă produsul unui proces de evoluție care ține de hazard, ci este o creație specială a lui Dumnezeu, făcută după chipul și asemănarea Lui și destinat pentru eternitate.

Persoana umană, potrivit paradigmei trinitare, este înțeleasă astfel ca „o mișcare înspre comuniune”.¹⁴ Persoana este esențial relațională, este ea însăși doar când se află în relație.¹⁵ Ratzinger face diferența între persoana divină și cea umană. „În cazul oamenilor, remarca el, relația se adaugă persoanei, în timp ce în cazul lui Dumnezeu, persoana înseamnă

¹³. Richard W. De Hann, *Fericirea nu este un accident*, (București, GBV, 1994), pp. 213-214

¹⁴. I. Zizioulas, *Human Capacity and Human Incapacity: A Theological Exploration of Personhood*, (Scottish Journal of Theology 28, 1975), p. 408.

¹⁵. Cf. I. Zizioulas, *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church*, (Crestwood, N.Y. St. Vladimir's Seminary Press, 1985), p. 236.

pur și simplu relaționare”.¹⁶ Persoana divină, ca relaționare totală, asigură deci un ghid pentru toți oamenii.

Orice om trebuie să aibă astfel o privire adecvată asupra lui însuși, înainte de a putea experimenta o relație prietenească cu alții. Unul dintre cele mai serioase neajunsuri ale oamenilor din adunările creștine de astăzi îl constituie reținerea lor de a se arăta prietenoși față de aceia care nu sunt atractivi și plăcuți în mod natural. Uneori este manifestată tendința de a se forma anumite grupuri, anturaje, astfel încât unii sunt marginalizați. În legătură cu aceasta, apostolul Pavel oferă un îndemn care se cuvine să fie luat în considerare: „Dimpotrivă, fiți buni unii cu alții, miloși și iertațivă unul pe altul, cum *v-a iertat și Dumnezeu pe voi în Hristos*”. (Efes.4:32)

Urmând acest sfat, spunea Richard W. De Haan, se va putea găsi că:

Greșelile altora nu sunt mai serioase decât ale noastre. De fapt, unii dintre aceia despre care credeam că nu-i vom agreea niciodată, ne vor deveni prieteni buni și ne va plăcea compania lor. Cei mai mulți dintre ei ne vor răspunde la dragoste, atunci când o exprimăm constant și când ei sunt convingși de sinceritatea noastră.¹⁷

Același lucru este subliniat și de către Dumitru Stăniloae în următorul citat:

Conținutul vieții interioare a omului e alcătuit și provocat nu numai de legătura cu natura prin trup, ci și trascendența ei la legătura iubitoare cu alte persoane. Aceasta dă un

¹⁶. Ratzinger, *Introduction to Christianity*, (London: Burns & Oates, 1969), p. 132.

¹⁷. Ibid, p. 251.

conținut mai înalt vieții interioare a omului. Dar nici acest plan al vieții interioare nu-l mulțumește deplin. Un conținut superior, care mulțumește deplin este adus în om prin transcenderea legăturii cu semenii, la legătura prin credință cu Dumnezeu, Persoana absolut capabilă să ne asigure tot ce dorește viața noastră. Omul credincios și-a găsit în aceasta o deplină și statornică liniște.¹⁸

Cu cât legătura cu divinitatea este deci mai reală, cu atât și comunicarea dintre semeni va fi mai profundă și mai durabilă. În ceea ce privește comunicarea cu ființa umană, Dumnezeu nu doar că inițiază comunicarea cu omul, dar El devine și mijlocul prin care această comunicare se poate realiza într-un mod eficient.

Conceptele de „bine” și „valoare” în ele însele n-au nici un sens dacă nu se raportează la un Dumnezeu Creator personal. Omul poate să-și spună lui însuși orice vrea, dar dacă nu există nici un motiv să creadă că afirmațiile lui sunt adevărate, cuvintele vor suna în gol și efectul lor va fi, în cel mai bun caz, temporar.

Este adevărat totuși că părerile altora se pot schimba mereu iar uneori ele nu reflectă realitatea. Ca urmare, nu trebuie să te bazezi mereu pe ceea ce gândesc alții, altfel poți deveni un fel de „jucărie a opiniei publice” - un om care caută să placă oamenilor, dependent de părerile altora în ce privește sentimentul de bunăstare sau al propriei identități.

Dacă se va studia cu atenție Scriptura, va putea fi remarcat faptul că nu aceasta este calea lui Dumnezeu.

Noi creștinii, nu depindem de un vot din partea grupului

^{18.} Dumitru Stăniloae, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, (Vol.1, București, Ed. Cristal, 1995), p. 32.

nostru pentru a ști cine suntem. Noi nu suntem un „grup de baloane” care plutesc în spațiu, bazându-ne înțelegerea pe comportarea noastră unii cu alții. Noi stăm pe temelia caracterului neschimbător al lui Dumnezeu și a părerii Lui despre noi.¹⁹

Majoritatea cercetătorilor recunosc faptul că foarte multe din problemele morale și spirituale cu care se confruntă omul de astăzi nu constituie o noutate. Dimpotrivă, ele au existat din momentul căderii omului în păcat și, probabil, vor însoți omul până la sfârșitul istoriei. Totuși, în societatea modernă, aceste probleme au un specific aparte care trebuie să fie înțelese într-un mod corespunzător, dacă se dorește ca viața să se fundamenteze pe principiile creștine, iar omul să urmărească înnoirea morală și spirituală.

În primul rând, trebuie precizat că societatea modernă se caracterizează printr-o tensiune acută între morala tradițională creștină și morala post-tradițională seculară. Într-o societate tradițională toate instituțiile care se ocupă de problemele omului condamnă aceleași vicii și patimi și încurajează aceleași virtuți. Societatea post-tradițională, în schimb, este mai greu de definit, ea putând fi înțeleasă ca o consecință a destrămării valorilor morale tradiționale.

Într-o asemenea societate, apare o anumită omogenizare socială, oamenii sunt supuși acelorași influențe publicitare, iar valorile morale devin realități convenționale, care pot fi acceptate sau nu, după bunul plac al fiecăruia. În această situație, foarte mulți oameni devin vulnerabili din punct de vedere moral și spiritual și pot fi exploatați și manipu-

¹⁹. Dennis McCallum, *O viață de victorie*, (Oradea, Ed. Cartea Creștină, 1999), p. 35.

lați de indivizi abili, care cunosc foarte bine psihologia maselor și știu să facă propagandă pentru a profita tot mai mult.

Într-un context post-tradițional sau postmodern, morala își pierde caracterul ei normativ și devine o realitate convențională, legată de categoriile sociale ale binelui și răului și nu de realitatea ontologică a omului. Așa se explică de ce există astăzi, alături de morala creștină și alte sisteme de morală care-și dispută întâietatea în influențarea și crearea unui anumit comportament uman. După cum remarcă și Pr. Conf. Gheorghe Popa:

Dacă pe planul discursiv pluralismul este un factor pozitiv, pe planul moral, pluralismul poate deveni, în timp, un factor negativ, conducând la relativism și libertinism moral și spiritual. Acest relativism se poate observa destul de evident în devierile morale contemporane, care afectează profund atât individul, cât și societatea.²⁰

Din analiza care s-a făcut până acum reies două indicii importante și fundamentale. Pe de o parte, Dumnezeu, Tatăl Domnului nostru Isus Hristos, așa cum este revelat în Vechiul și Noul Testament, este un Dumnezeu eliberator al omului și promotor al dreptății, duse până la comuniunea dintre oameni.

Pe de altă parte, dinamica vieții de iubire treimică dintre oameni trebuie prin ea însăși să aibă repercusiuni la nivel social, politic și economic. Esențial este ca principiul treimic să devină criteriu de inspirație și ca, în lumina lui, să fie identificate medierile structurale necesare și adecvate.

²⁰. Gheorghe Popa, *Sfânta Treime Izvorul și Temeiul Unității Creștine*, (Iași, Ed. Presa Bună, Anul 3, Nr.5, 2000), pp.151-152.

După cum se scria și în Documentul de la Puebla al episcopilor latino-americani (1979):

În Hristos, unicul Mijlocitor, omenirea participă la viața treimică. Hristos ne dă posibilitatea de a însuși prin iubire tot ce săvârșim, îngăduind să fim protagoniști împreună cu El în construirea unei conviețuiri și a unei dinamici umane care să reflecte misterul lui Dumnezeu. Comuniunea ce trebuie să fie construită între oameni e o comuniune ce îmbrățișează ființa până în străfunduri și trebuie să se manifeste în întreaga viață, chiar și economică, socială și politică.²¹

Conștiința paternității comune a lui Dumnezeu, a faptului că toți oamenii sunt frați în Hristos, „fii întru Fiul”, a prezenței și a acțiunii dătătoare de viață a Duhului Sfânt va conferi privirii umane asupra lumii un nou criteriu de interpretare.

Dincolo de legăturile umane și naturale, care sunt atât de puternice și de strânse, apare, în lumina credinței, un nou model de unitate a neamului omenesc, din care trebuie să se inspire, în ultimă instanță, solidaritatea.

Acest model suprem de unitate al vieții intime a lui Dumnezeu, Unul în trei Persoane, este ceea ce creștinii numesc „comuniune”. O astfel de comuniune, spunea Prof. dr. Mărtincă Isidor, specific creștină, care, cu ajutorul lui Dumnezeu este cu grijă păstrată, extinsă și îmbogățită, „este sufletul vocației Bisericii”.²²

^{21.} Isidor Mărtincă, *Dumnezeu Unul și Întreit*, (București, Ed. Universității din București, 1999), p. 202.

^{22.} Ibid.

Ea trebuie să se realizeze atât la nivelul existenței umane ca individualitate, cât și la nivelul existenței umane ca și comunitate. „Mecanisme perverse” și „structurile păcatului”, pot fi învinse numai prin exercitarea acelei solidarități umane și creștine la care Dumnezeu îl cheamă pe om și pe care Biserica o promovează neobosit. Numai în acest fel atâtea energii pozitive vor putea fi pe deplin descătuseate pentru dezvoltare și pace. Numai așa existența umană, atât la nivel individual cât și la nivel de comunitate, va avea cu adevărat un sens.

Bibliografie:

- Alleport, W. Gordon, *Structura și dezvoltarea personalității*, București, Ed. Didactică și Pedagogică, 1991.
- De Hann, W. Richard, *Fericirea nu este un accident*, București, GBV, 1994.
- Dicționarul Limbii Române Literare Contemporane*, București, Ed. Academiei R.P.Române, Vol. 3, 1957.
- Dupu, Constantin, *Teologie Pastorală*, București, S.E.R., 1993.
- Iluț, P. & R. Ioan, Matei L, *Psihologie socială*, Cluj, Ed. Exe S.R.L., 1994.
- Mărtincă, Isidor, *Dumnezeu Unul și Întreit*, București, Ed. Universității din București, 1999.
- McCallum, Denis, *O viață de victorie*, Oradea, Ed. Cartea Creștină, 1999.
- Nemțeanu, Costin, *Comunicare sau înstrăinare?*, București, Ed. Gnosis, 1996.
- Noebel, A. David, *Înțelegerea Vremurilor*, Colorado, Ed. Association of Christian Schools International, 1995.
- Osborne, Cecil, *The Art of Understanding Yourself*, Grand Rapids, Zoder-von Publishing House, 1967.
- Pavelcu, Vasile, *Culmi și abisuri ale personalității*, Ed. Enciclopedică Română, 1974.
- Popa, Gheorghe, *Sfânta Treime Izvorul și Temeiul Unității Creștine*, Iași, Ed. Presa Bună, Anul 3, Nr.5, 2000.

BÂLC, Samuël / *Jurnal teologic* Vol 12, Nr 2 (2013): 95-112.

Ratzinger, Joseph, *Introduction to Christianity*, London: Burns & Oates, 1969.

Stăniloae, Dumitru, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, Vol.1, București, Ed. Cristal, 1995.

Zizioulas, D. John, *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church*. Crestwood, N.Y. St. Vladimir's Seminary Press, 1985.

Zizioulas, D. John, *Human Capacity and Human Incapacity: A Theological Exploration of Personhood*", *Scottish Journal of Theology* 28, 1975.

Teocrația ca principiu al conducerii spirituale

Theocracy as the Principle of Spiritual Leadership

Lector Dr. Timotei RUSU

Baptist Theological Institute of Bucharest

timoteicorinar@gmail.com

Abstract

In our culture, leadership and leadership styles are controversial. The Church of Jesus Christ exists in the secular society with a variety of religious as well as secular leadership models. This article suggests that the best and the oldest leadership style is Theocracy. The author study the authority of God in creation of man and of Israel, especially in the formation of the Hebrew nation: delivery from Egypt, Covenant at Sinai and the human leadership under God's direct guidance. He advocated that Theocracy is not only possible, but it is the only way to govern the individual lives of believers and Christ's Church.

Keywords: Leadership, Theocracy, Church, Believer

Ideea de conducere și dreptul de a conduce aparțin lui Dumnezeu. El a creat universul, îngerii și oamenii după placul Său. La fiecare nivel al creației se regăsește ideea conducerii: îngerii erau împărțiți în trei grupe, conduși fiind în actul închinării și slujirii iar omul a fost creat după Chipul lui Dumnezeu cu capacitatea de a conduce și a fi condus.

Înainte de cădere, Dumnezeu se întâlnea cu omul, împărtășind darul conducerii, prin lucrarea și păzirea grădinii Edenului. Inițial a existat o stare de bine și armonie perfectă.

Căderea în păcat a schimbat total această armonie. Din acel moment a început ceea ce se poate numi conducerea umană. Familia, instituția cu doar doi membri, a fost prima în care a fost aplicat acest concept. Dumnezeu a rânduit ca femeia să asculte de bărbat, iar copii să asculte de părinți. Acest lucru ar fi fost perfect dacă relațiile nu erau atinse de păcat. Conducerea a produs tensiune în inima omului căzut. Această tensiune a fost infiltrată în inima lui de către Satana, acel înger căzut, care, a dorit să nu mai fie sub autoritatea lui Dumnezeu ci să fie "...ca Cel Prea Înalt" (Is.14:14). Acest gând a fost transmis omului prin ispita primară: 'Dumnezeu (conducătorul) este rău; El nu dorește să ajungeți ca El, vă ține în robie.... Ajunge, eliberați-vă, mâncați din pomul acesta!' "Eliberarea" omului a devenit blestemul lui. Astfel, femeia a avut ca parte a blestemului ei tocmai răzvrătirea față de autoritate, dorința de dominare.

Când numărul oamenilor a crescut, relațiile au devenit mai complicate. A început asocierea umană, apoi stratificarea societății, urmând ca la fiecare nivel conducerea să joace un rol tot mai important. Nicolae Grosu explică acest proces pornind de la dependența reciprocă a oamenilor.¹ Interacțiunile, atât în situații obișnuite cât și deosebite, au dus la apropierea lor și formarea grupurilor sociale. În grupurile secundare, mari, relațiile "se desfășoară programat ierarhic și inclusiv indi-

¹. Nicolae Grosu, *Tratat de Sociologie, Abordarea Teoretică* (București: Editura Expert, 1999), 40-50.

rect..., pe bază de norme formale.”² Apare deci ideea ierarhiei datorită caracterului de sine stătător al grupului și nevoii de împlinire a scopului său.

Ideea conducerii a devenit tot mai acută, pe măsură ce societatea a început să se stratifice. Au apărut straturi sociale diferite din punct de vedere economic. Fiecare a început să dezvolte ideea de putere. Puterea este definită de François Chazel ca fiind “capacitatea unui actor dat de a ajunge la rezultate dorite, și în special de a realiza acțiuni eficiente.”³ Este numită și „puterea de a”; Luată în contextul straturilor sociale, între care s-au stabilit raporturi de forță, s-a dezvoltat ideea de prioritate, sau „puterea asupra.”⁴ Cei care erau mai tari aveau anumite rezultate pe care le doreau și le impuneau în fața celor mai slabi. Astfel, cei care aveau „puterea de a” mai mare, implicit aveau și „puterea asupra.”⁵

Teocrația este „formă de guvernământ caracteristică lumii antice, în care autoritatea, considerată ca emanând de la divinitate, este exerci-

2. Grosu, 41.

3. Raymond Boudon, *Tratat de Sociologie* (București, Humanitas, 1992), 220.

4. Boudon, 221.

5. În decursul istoriei, formele de conducere au înregistrat o dezvoltare pe mai multe direcții. *Monarhia* este definită în DEX drept o formă de guvernământ în care “puterea supremă aparține unei singure persoane (rege, împărat, țar, șah, etc.) și se transmite de obicei ereditar.” *Republica* este definită ca “forma de guvernământ în care organele supreme ale puterii de stat sunt alese pe un timp determinat.” *Oligarhia* reprezintă “forma de conducere a statului, în care puterea politică și economică este deținută de un număr restrâns de persoane, care exercită puterea în această formă de guvernământ.” *Anarhia* este “starea de dezorganizare, de dezordine, de haos într-o țară, într-o instituție etc. Stare de nesupunere, de indisciplină a individului față de o colectivitate organizată.” Democrația este o “formă de organizare și de conducere a unei societăți, în care poporul își exercită (direct sau indirect) puterea.”

tată de preoți.” Desigur că această definiție laică nu are profunzimea necesară. Termenul Teocrație este compus din două cuvinte grecești: primul este θεος *Theos*, care înseamnă Dumnezeu, iar al doilea este Κράτος *Kratos*, care înseamnă autoritate, domnie, putere. Teocrația este forma de conducere în care autoritatea aparține în exclusivitate lui Dumnezeu. Este de așteptat ca această formă de conducere să fie cea mai bună, fiind de origine divină.

Teocrația presinaitică

Merill C. Tenney afirmă că „cea mai bună și probabil singura ilustrație [pentru teocrație] este națiunea ebraică începând cu timpul când Dumnezeu a eliberat poporul Său din Egipt prin Marea Roșie (Ex.15:13; 19:5-6).”⁶ La fel și James F. Driscoll prezintă teocrația în aceștii termeni:

Termenul apare pentru prima dată la Josephus “care l-a făcut pentru a explica cititorilor dintre Neamuri organizarea națiunii ebraice. Punând în contrast aceasta cu alte forme de guvernământ – monarhia, oligarhia, și republicile – el a adăugat: ‘Legiuitorul nostru [Moise] nu are nici un respect pentru aceste forme, dar el a decis ca guvernul nostru să fie ceea ce, printr-o expresie mai străină ar fi teocrația, oferind toată puterea și autoritatea lui Dumnezeu, și determinând pe toți oamenii să aibă respect pentru El, ca autor al tuturor lucrurilor bune’.”⁷

⁶ Theocracy, în *The New International Dictionary of the Bible: Pictorial Edition*, Merrill C. Tenney, ed. (Grand Rapids, Michigan: Regency Reference Library, Zondervan Publishing House, 1987), 1088.

⁷ James F. Driscoll, Theocracy, <http://www.newadvent.org/cathen/14568a.htm>, (20.02.2003).

Este adevărat că teocrația apare foarte vizibil în istoria poporului Israel, dar este necesar să ne întrebăm dacă nu cumva Dumnezeu a guvernat și înainte de formarea poporului Israel. Privită din acest unghi, teocrația nu trebuie definită în funcție de cine sunt conduși ci în funcție de Cine conduce, de aceea e corectă afirmația că teocrația a existat de la început.

Cartea Genesa prezintă un Dumnezeu care este în control. Astfel, El a protejat omul împiedicându-l să trăiască o stare veșnică de păcat, l-a pedepsit și în același timp l-a protejat pe Cain, a condus proiectul salvării familiei lui Noe, l-a chemat pe Avraam și i-a dăruit un moștenitor împotriva legilor firii, i-a oferit lui Isaac soția potrivită și moștenitori, l-a binecuvântat pe Iacov în ciuda greșelilor și instabilității lui, iar providențial l-a condus pe Iosif în Egipt, unde la așezat în locul potrivit, la momentul potrivit pentru a salva familia lui de la moarte.

În controlul tuturor lucrurilor a fost Dumnezeu. El providenția și conducea totul cu precizie desăvârșită. Totuși acest lucru se petrecea la o scară destul de mică; uneori era vorba de o persoană, o familie sau grup mic de persoane. Cu toate că Dumnezeu a fost făcut cunoscut și prin acestea, intenția Lui era să formeze o națiune care, întreagă, să asculte de El, așa cum a ascultat Avraam sau Iosif. Astfel Dumnezeu a format într-un mod caracteristic Lui, dintr-un om aproape mort, o națiune puternică.

Implementarea teocrației în națiunea ebraică

Teocrația în națiunea Ebraică denumeaște raportarea lui Dumnezeu prin actul conducerii la o națiune întreagă - poporul Israel. Această nouă etapă îl prezintă pe Dumnezeu, pentru prima dată, ca Împărat. Gustav Oehler observă că "patriarhii L-au numit *Domn* și Păstor. Doar după ce Și-a format un popor pentru El, scoțându-l din Egipt, este numit 'Domnul care va împărăți în veac' (Ex.15:18). Începutul real al domniei Lui a fost ziua în care a legat împreună semințiile lui Israel promulgând legea și încheind un legământ cu ei. 'El era Împărat în Israel' (Deut.33:5)."⁸

Inițiativa în această relație unică a aparținut lui Dumnezeu care a oferit poporului Israel un favor special - acela de a fi aleși.⁹ Specific lui Dumnezeu a fost faptul că a ales un popor înainte de a exista. El a ales și format un popor nou pentru o misiune nouă. I-a trecut prin mare și prin nor, i-a purtat pe aripi de vultur, le-a dat apă din stâncă, a făcut pentru ei minuni care au uimit și înspăimântat imperii. Pentru evrei acest act unic al zămislirii lor ca națiune, trebuia să aibă un impact așa de mare, încât tot restul istoriei lor să își amintească de el. Maniera în care Dumnezeu i-a eliberat din Egipt a și fost demnă de a fi ținută vie în memoria generațiilor de evrei care au urmat.

⁸. Gustav Friedrich Oehler, *Theology of the Old Testament* (New York: Funk & Wagnalls, Publishers, 1883), 199.

⁹. Ea a început cu Avraam (Gen.12:1-3, 15:1-6), a continuat cu Moise (Ex.3:6), și a fost mereu prezentă în revelarea Legii la Sinai (Ex.20:2,12), și în sistemul jertfelor prezentat în Levitic (Lev.18:1-5, 24-30).

Eliberarea din Egipt

Eliberarea din Egipt este privită de Israeliti ca actul de constituire a lor ca popor al lui Dumnezeu. Oehler afirmă într-un mod poetic că: "Exodul domină perspectiva Vechiului Testament și devine accentul primordial al salvării divine, care poate fi eclipsat numai de o eliberare și mai mare pe care Dumnezeu a realizat-o prin Fiul Său, pe Calvar."¹⁰ Eliberarea din Egipt nu a avut doar aspectul social. Evreii nu au fost doar eliberați de cineva, ci eliberați pentru Cineva. Mesajul lui Dumnezeu prin Moise era clar și s-a repetat ca un refren: "lasă pe poporul Meu să plece, ca să-mi slujească" (Ex.7:16; 8:1; 8:20; 9:1, etc.). Frederic Bush surprinde acest adevăr când afirmă că „izbăvirea lui Israel din Egipt de către Iahve, Dumnezeul răscumpărător, este temelia obligațiilor legământului. Ascultarea de legământ este bazată pe actul precedent, plin de har, al lui Dumnezeu."¹¹ Dumnezeu deci dorea ca ascultarea care i-a izbăvit din Egipt să nu îi părăsească, ci să fie o caracteristică constantă a relației dintre ei. Astfel în legământul încheiat la Sinai Dumnezeu explică în ce constă ascultarea poporului.

Legământul Sinaitic

Dumnezeu a oferit acestui popor o relație specială: "...dacă veți asculta glasul Meu, și dacă veți păzi legământul Meu, veți fi ai Mei dintre toate popoarele, căci tot pământul este al Meu; Îmi veți fi o împărăție de preoți și un neam sfânt." (Ex.19:5-6) Această relație avea trei ele-

^{10.} Oehler, 143.

^{11.} Frederic W. Bush, "Images of Israel: The People of God in The Torah", *Studies in Old Testament Theology*, Robert L. Hubbard, Ed. (Dallas: World Publishing, 1992), 105.

mente: apartenență, preoție și sfințenie. Chiar de la această fază incipientă a legământului, înainte de a fi prezentat detaliat, poporul a acceptat. "Tot poporul a răspuns: 'Vom face tot ce a zis Domnul!' Moise a spus Domnului cuvintele poporului."

Dumnezeu a creat un cadru cu totul aparte, care să rămână întipărit în mintea și inima lor (tunete, fulgere, și un nor gros pe munte; trâmbița răsună cu putere... Exod 19:16, 18,19). În auzul poporului, Dumnezeu a rostit cele zece porunci.

Studiul celor zece porunci a descoperit că există asemănări uimitoare între modul în care au fost prezentate ele în comparație cu legămintele existente în vremea aceea între un vasal și un suveran. Mendenhall a observat că textul din Exod 20 respectă cele 5 părți componente ale unui asemenea legământ după cum urmează:¹²

Preambulul (identificarea autorului și prezentarea titlurilor)
v.2

Prologul istoric (prezentarea relațiilor precedente dintre părți și accentuarea faptelor mărinimoase ale suveranului pentru vasal; faptele acestea stau la baza mulțumirii vasalului, a viitoarei loialități și supuneri): "care te-a scos din țara Egiptului, din casa robiei" (v.2b).

Stipulațiile tratatului formate din:

pretenția de bază - (20:3).

stipulații specifice - v.4-17

Clauze pentru:

depozitarea textului: tablele Legii conținând versetele 1-17 erau așezate în chivotul legământului; (25:16, Deut.10:1-5).

¹² Mendenhall, "Ancient Oriental and Biblical Law", BA 17 (1954): 25-46, în William Sanford LaSor, David Allan Hubbard și Frederic Wm. Bush, *Old Testament Survey, The Message, Form and Background* (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans Publishing Company, 1982), 144.

citirea publică periodică: (Deut.31:10-13).

Blesteme și binecuvântări (invocate asupra vasalului pentru ruperea sau păstrarea legământului): Deut.28:1-4 (binecuvântări), 15-68 (blesteme).

Importantă era și ratificarea legământului într-o adunare publică cu jurământul de credință al vasalului, adesea însoțit de jertfe. (Exod 24) W. Dumbrell prezintă importanța acestui act prin cuvintele: "O înțelegere a acestor cuvinte rostite Israelului la Sinai, sunt capitale pentru vocația lui. Istoria lui Israel din acest punct înainte este de fapt doar un comentariu despre măsura de fidelitate cu care Israel a aderat la această vocație Sinaitică."¹³

Ideea de legământ era importantă și pentru că Îl definea pe Dumnezeu și relația Lui specială cu Israelul. Norman Snaith observă patru idei definitorii în legământ: "(1) Iahve a existat înaintea lui Israel. (2) Dacă a existat înainte de a exista poporul, înseamnă că poate exista și fără el. (3) Dacă i-a ales îi și poate respinge. (4) Dumnezeu a fost diferit de alți zei în cerințele legământului."¹⁴ Prin legământ Dumnezeu nu devenea dependent de ei, ci invers, ei trebuiau să depindă de Dumnezeu. Snaith explică faptul că "marea barieră în calea progresului religios a fost credința că un zeu nu poate exista fără popor, și că în final va trebui să răscumpere poporul de dragul lui și a poziției lui în casa zeilor."¹⁵ Atâta timp cât poporul crede acest lucru, moralitatea nu mai are rațiune. Iată deci, pentru prima dată în istoria omenirii un legământ în care omul

¹³. William J. Dumbrell, *Covenant and Creation: A Theology of Old Testaments Covenants* (Nashville, Tennessee: Thomas Nelson, 1984), 80.

¹⁴. Norman H. Snaith, *The Distinctive Ideas of the Old Testament* (New York: Schocken Books, 1969), 108.

¹⁵. Snaith, 108.

nu îl creează pe Dumnezeu și nu îl manipulează prin slujire, sau mulțimea jertfelor. Dumnezeu este real, nu are nevoie de nimeni pentru a fi ceea ce este, deci nimeni nu îi poate dicta ce să facă.

Singura rațiune pentru care Dumnezeu a încheiat legământ cu ei este dragostea. Tot ce a făcut Dumnezeu pentru ei, începând de la izbăvirea din Egipt până la minunea dării Legii, era expresia dragostei Lui. Lor nu ar trebui să le fie greu să rămână credincioși unui asemenea Dumnezeu. Această relație cu Dumnezeul iubitor era exclusivă, toate celelalte relații trebuiau gândite deci prin prisma ei. Fiind în legământ cu Dumnezeu, evreii nu aveau voie să încheie legământ cu nici o națiune din jur oricât de puternică ar fi (Deut.7:1-5), să nu se căsătorească cu ei și să le distrugă orice simbol religios. Dacă acest lucru nu se întâmplă, poporul ar fi o pradă ușoară idolatriei.

Cuvântul ebraic pentru legământ *ברית* *bērît*, apare de 285 de ori în Vechiul Testament.¹⁶ Prin legământ poporul a fost de acord, s-a jurat să asculte un Dumnezeu iubitor și să o demonstreze prin ținerea bucură a poruncilor date. Dumnezeu și-a câștigat dreptul să le pretindă ascultare.

Poporul evreu a ales să asculte de Dumnezeu intrând în legământ. Poporul era pregătit acum să se organizeze ca o națiune teocratică și de aceea trebuia să primească "legislația necesară pentru o asemenea organizare."¹⁷ Până în acest moment afirmă Arnold și Beyer "detaliile trăirii în relație cu Dumnezeu nu au fost la dispoziția poporu-

^{16.} LaSor, Hubbard și Bush, 184.

^{17.} Edward J. Young, *An Introduction to the Old Testament* (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans Publishing Co., 1970), 62.

lui evreu în formă scrisă.”¹⁸ Aceste legi care sunt “cel mai vechi material pe care îl avem în Legea Ebraică”,¹⁹ au devenit manualul vieții de zi cu zi a poporului evreu. Este adevărat că există similarități între cartea legământului și alte coduri de legi din Asia de Vest, cu toate acestea există multiple diferențe care fac din revelație lui Dumnezeu ceva unic. Alexander prezintă trăsăturile distinctive ale Codului Ebraic astfel:

(1) Codul se bazează pe autoritatea lui Dumnezeu, nu a împăratului. (2) Nu este separare între legile civile și cele religioase. Majoritatea codurilor orientale tratează doar probleme legale, cele morale și religioase sunt tratate separat. În Biblie, legile morale, legale și religioase sunt inseparabile, arătând grija lui Dumnezeu față viață în întregul ei. (3) Este o singură lege pentru toți. Cei slabi, sclavii, orfanii, văduvele, străinii) sunt protejați. (4) Viața este respectată...²⁰

De la prima privire se poate observa superioritatea înțelepciunii divine care ar putea aduce beneficii imense poporul care se ghida după un asemenea document. Prof. Dr. Vasile Talpoș arată efectul ținerii acestui cod de legi astfel: “...respectarea legilor va face ca Dumnezeu să-l trimită pe îngerul Său înaintea Israeliților să-i conducă în drumul lor, iar El va izgoni pe Cananiți din țară.”²¹ Ceva mai mult nici nu-și puteau dori.

¹⁸. Bill T. Arnold și Bryan E. Beyer, *Encountering the Old Testament* (Grand Rapids, Michigan: Baker Books, 1998), 112.

¹⁹. David Alexander și Pat Alexander, ed. *Eerdmans Handbook to the Bible*, (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans Publishing Company, 1973), 164.

²⁰. Alexander, 164.

²¹. Vasile Talpoș, *Studiu Introductiv în Legea, Istoria și Poezia Vechiului Testament* (București: Editura Didactică și Pedagogică, R.A., 1999), 109.

Instituțiile teocrației

Dacă definim Teocrația ca fiind forma de conducere în care autoritatea aparține în exclusivitate lui Dumnezeu, este de așteptat să descoperim că "toate puterile din Stat sunt unite în Iahve."²² Toate instituțiile statului aveau amprenta religiosului, oamenii care deserveau poporul fiind slujitori ai lui Dumnezeu.

Puterea legislativă

Puterea legislativă o avea Dumnezeu ca dătător al Legii (Is.33:22). Această putere legislativă o exercita prin Moise. Legea era inviolabilă în orice timp și circumstanță. Dacă apăreau în timp situații în care Dumnezeu trebuia să conducă poporul prin revelație suplimentară, Marelui Preot avea în pieptarul său cele două pietre numite Urim și Tumim (Num.27:21). Aceste pietre erau folosite rar și așa cum a sugerat Oehler, reprezentau "un sistem de a întreba pe Dumnezeu în probleme de interes național."²³ Dumnezeu răspundea la întrebările poporului, într-o manieră asemenea sorțului.

Puterea judiciară

În teocrație Dumnezeu administra justiția. Dumnezeu era sfătuitorul (Ex.18:15-16), Domnul făcea dreptate (Deut.1:17), omul se înfățișa înaintea lui Dumnezeu pentru judecată (Deut.19:17). Acest sentiment era așa de puternic încât și decizia cu privire la păstrarea unui rob era luată tot "înaintea lui Dumnezeu" (Ex.21:6). Dreptul asupra vieții sau morții

²². Oehler, 217.

²³. Ibid., 219.

membrilor de familie, drept care exista în timpul patriarhilor (Gen.38:24), nu a mai fost păstrat (Ex.21:20; Deut.21:18-20).

La început, Moise a însumat toate oficiile teocratice, ca apoi, să delege responsabilitățile legate de justiție dregătorilor și judecătorilor (Ex.18:13-26). Nimeni nu era deasupra Legii, nimeni nu își putea permite să o schimbe.

Acești judecători, nu aveau voie să accepte mită de la nimeni ci să fie drepți “ca o oglindire a imunității lui Iahve la nedreptate, manipulare și ipocrizie. Ei trebuie să aplice pedeapsa capitală pentru idolatrie (Deut.16:21-17:7), și să ceară ajutorul Leviților în rezolvarea cazurilor dificile.”²⁴ Judecătorii judecau după textul legământului, iar “binele și răul erau determinate de măsura în care erau credincioși principiilor legământului.”²⁵ Autoritatea lor era divină și arbitrarul nu își găsea loc în judecățile lor.

Un pas mare s-a realizat când, înainte de a intra în țara promisă, Moise a așezat administrarea justiției în mâinile poporului. O națiune care este sfințită pentru Dumnezeu are chemarea ‘să scoată răul din mijlocul lor’, sintagmă care apare mereu în Deuteronom (Deut. 13:6; 17:7,21, etc). Ei nu aveau nevoie de poliție pentru că fiecare persoană a consimțit să trăiască după percepțele legământului și să nu accepte nici măcar provocarea spre idolatrie.

²⁴. Paul R. House, *Old Testament Theology* (Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 1998), 184.

²⁵. Roy B. Zuck, ed., *A Biblical Theology of the Old Testament* (Chicago: Moody Press, 1991), 81.

În concluzie, *teocrația* este o temă de actualitate, cu aplicabilitate în mai multe domenii. Pentru dimensiunea acestui articol, ne vom limita la două direcții complementare: relația credinciosului cu Dumnezeu și conducerea bisericii.

(1) Primul domeniu, cel personal, vizează tocmai identitatea spirituală a credinciosului. Este el independent, sau dependent de Dumnezeu? Această problemă este în mod liber decisă de fiecare în parte. Dumnezeu a pregătit toate condițiile pentru ca omul să fie eliberat din cursa în care a intrat prin căderea în păcat. Domnul Isus a plătit prețul răscumpărării prin jertfa Lui, fiind și preot și jertfă în același timp. El oferă termenii unui legământ nou, în care se poate trăi, din dragoste, sub autoritatea lui Dumnezeu. Prin acest legământ Domnul Isus va oferi nu numai iertarea pentru păcatele din trecut, dar și resursele de „lumină și hrană” pentru viața creștină de fiecare zi.

(2) Al doilea domeniu de aplicație este cel eclesial. În biserică devin membri persoane care au în comun cel puțin consacrarea față de Dumnezeu, cu care au încheiat legământ prin jertfă. Ei Îl au pe Dumnezeu ca Tată, pe Isus Cristos ca Mântuitor și Domn, iar pe Duhul Sfânt ca Mângâietor și Călăuză. La cruce, ei au renunțat la dreptul să trăiască cum vor, și au câștigat puterea să trăiască liberi de păcat, devenind astfel fii ai legământului.

Conducătorii bisericii, au darul cârmuirii și înțelepciune din partea lui Dumnezeu și responsabilitatea de a implementa voia lui Dumnezeu în biserică. Biserica nu este a conducătorului, nici a unui comitet de conducere, nici măcar a adunării generale, ea este a lui Cristos. În biserică este vitală loialitatea conducătorilor ei față de Capul Bisericii,

Cristos, a cărui Voie trebuie să se împlinească. Va fi necesară o delimitare a domeniilor în care Dumnezeu trebuie să decida (cele capitale) și domeniile în care biserica are libertate să decidă (cele secundare). Dacă această delimitare nu se face, se ajunge ușor la conducerea arbitrară, în care liderul (sau grupul de lideri) determină ce este spiritual sau nu, în probleme în care Biblia tace. Fariseismul legalist va fi astfel doar la un pas, ajungându-se la norme impuse poporului în probleme secundare (ora începerii unui program, un anumit tipar al închinării...) și lăsând cele importante la libera alegere a credincioșilor. Se formează astfel un sistem rigid, care produce confuzie, și ucide spiritul și libertatea poporului.

Am observat deci că teocrația este nu doar o sursă de inspirație, ci chiar principiul de bază după care funcționează normal și credinciosul și comunitatea de credincioși care formează biserica lui Cristos. Prin dependența de autoritatea lui Dumnezeu, individul este eliberat de robia Celui Rău, iar liderii bisericii sunt protejați de orice ispită dată de o asemenea poziție și responsabilitate. Chiar și bisericile locale sunt protejate de ispita de a se guverna ca societatea din jur și vor rămâne astfel strâns legate de Cel care este Capul Bisericii, Domnul Isus Cristos!

Bibliografie

Alexander, David. și Pat Alexander, ed. *Eerdmans Handbook to the Bible*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans Publishing Company, 1973.

Arnold, T. Bill. și Bryan E. Beyer, *Encountering the Old Testament*. Grand Rapids, Michigan: Baker Books, 1998.

Boudon, Raymond. *Tratat de Sociologie*. București, Humanitas, 1992.

Bush, W. Frederic. "Images of Israel: The People of God in The Torah", *Studies in Old Testament Theology*, Robert L. Hubbard, Ed. Dallas: World Publishing, 1992.

Cole, Alan. Exodus: *An Introduction and Commentary*, în Tyndale Old Testament Commentaries, D.J. Wiseman, ed., Leicester: Inter Varsity Press, 1977.

Driscoll, F. James. "Theocracy". <http://www.newadvent.org/cathen/14568a.htm>, (20.02.2003).

Dumbrell, J. William. *Covenant and Creation: A Theology of Old Testaments Covenants*. Nashville, Tennessee: Thomas Nelson, 1984.

Grosu, Nicolae. *Tratat de Sociologie, Abordarea Teoretică* București: Editura Expert, 1999.

House, R. Paul. *Old Testament Theology*. Downers Grove, Illinois: Inter-Varsity Press, 1998.

Kaiser Jr., C. Walter. *Toward an Old Testament Theology*. Grand Rapids, Michigan: Zondervan Publishing House, 1978.

Kalland, S. Earl. "Deuteronomy", *The Expositor's Bible Commentary*, ed. Frank E. Gæbelein. Grand Rapids, Michigan: Zondervan Publishing House, 1992. Vol.3.

LaSor, S. William, Hubbard, A. David, și Bush, Wm. Frederic. *Old Testament Survey, The Message, Form and Background*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans Publishing Company, 1982.

Martens, A. Elmer. *God's Design: A focus on Old Testament Theology*. Michigan: Baker Books House, Grand Rapids, 1981.

Oehler, Friedrich Gustav. *Theology of the Old Testament*. New York: Funk & Wagnalls, Publishers, 1883.

Palmquist, Stephen. *Theocracy And Ecclesiocracy In Jewish Religious History*, <http://www.hkbu.edu.hk/~ppp/bth/bthA.html>, (20.02.2003).

Palmquist, Stephen. *Alternative Versions And Perversions Of Theocracy*. <http://www.hkbu.edu.hk/~ppp/bth/bth4.html>, (20.02.2003).

Selby, J. Donald, și James King West. *Introduction to the Bible*. New York: The Macmillan Company, 1971.

Smith, William. *Old Testament History: From creation to the Return of the Jews from captivity*. Joplin, Missouri: College Press, 1970, Thirteenth Printing, 1992.

Snaith, H. Norman. *The Distinctive Ideas of the Old Testament*. New York: Schocken Books, 1969.

Talpoș, Vasile. *Studiu Introductiv în Legea, Istoria și Poezia Vechiului Testament*. București: Editura Didactică și Pedagogică, R.A., 1999.

RUSU, Timotei / *Jurnal teologic* Vol 12, Nr 2 (2013): 113-130.

Tenney, C Merrill. ed. *The New International Dictionary of the Bible: Pictorial Edition*. Grand Rapids, Michigan: Regency Reference Library, Zondervan Publishing House, 1987. S.v.Theocracy

Young, J. Edward. *An Introduction to the Old Testament*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans Publishing Co., 1970.

Willis, T. John. *The World and Literature of the Old Testament*. Austin, Texas: Sweet Publishing Company, 1979.

Zuck, B. Roy. ed., *A Biblical Theology of the Old Testament*. Chicago: Moody Press, 1991.

Utopia libertății religioase în România postbelică. Bapțiștii din România în perioada de tranziție de la Monarhie la Republică între 1944-1953 (I)

The Utopia of Religious Freedom in Postbelic Romania. Romanian Baptists in Transition from Monarchy to Republic between 1944-1953 (I)

Asist. Drd. Teodor-Ioan COLDA

Baptist Theological Institute of Bucharest

Academic Visitor attached to Balliol College

Faculty of Theology and Religion, University of Oxford

teodor.colda@theology.ox.ac.uk

Abstract

In this paper the author tries to give a fair description and interpretation of the life of Baptist Churches in the period of transition from Monarchy to Republic in postbelic Romania, based on many unprecedented archive documents. The main focus of the paper is the problem of religious freedom in this very shifty period. Because of the persecution endured between the two world wars and during the nationalist and fascist regime of Antonescu, the self proclaimed absolute leader of Romania between 1940 and 1944, the Romanian Baptists tried to cope with the new situation established in their country at the end of the war, which seemed to be far better than before. Religious freedom was granted for all, first by His Royal Majesty King Michael and afterwards by the

communists who managed to force the King into exile and transformed Romania into a republic. Though the communists were granting religious freedom through a new constitution they weren't really committed to the idea of freedom, because of their proletarian revolutionary beliefs. This reluctance to offer religious freedom was encouraged by historical precedents in which the Orthodox Church managed to drive the state into a sinister partnership of persecuting those who were considered sects, dangerous for an Orthodox nation. In these circumstances, and tired from being persecuted, Baptist leaders and Baptist churches were forced into an unusual relationship with the communists. First it seemed that there couldn't be any wrong or any danger in having a relationship with the state which is willing to grant religious freedom even for religious minorities. But in an atheistic and communist state religious freedom becomes a utopia.

Keywords: Baptist, Orthodox, Church, State, Persecution, Communism, Second World War

Sfârșitul celui de-al Doilea Război Mondial în anul 1945 aduce speranță în inimile oamenilor. Se preconiza un nou început care se dorea unul marcat de victoria asupra ceea ce simbolizau culorile roșu și negru, culori devenite nefaste datorită amintirilor sumbre lăsate de nazism și fascism. Din nefericire roșul a rămas, venind de această dată dinspre Est. Odată cu 23 august 1944 începe o perioadă de tranziție de la naționalismul de extremă dreapta la naționalismul de extremă stânga. Această

tranziție nedorită avea să mutileze și mai mult ființa poporului român. Ideologia bolșevică a început să fie îmbrățișată rapid de oportuniștii vremii, care au intuit nevoia de figuri care să se elijeze în lideri ce rezonază cu noua realitate post-belică. Perioada 1944-1953 este o perioadă complicată. Poate fi descrisă succint prin schimbări bruște de situație în politica internă sau externă a țării, schimbarea polilor de influență în rândurile partidelor politice, apar la rampă eroii și trădătorii, dar și victimele, ele totuși ceva mai puțin. Deși aflată în tabăra învingătoare la sfârșitul războiului, România este tratată ca învinsă, iar monarhul își reia fără să vrea, mai mult ca oricând, rolul de rege tânăr care nu poate conduce decât cu asistență politică specială. Pe scurt, comuniștii au venit la putere.

Această perioadă este una deosebit de înșelătoare pentru bapțiștii din România, și nu doar pentru ei, care tocmai ieșiseră dintr-o perioadă istorică de două decenii și jumătate, marcată de prigoane repetate din partea statului și a Bisericii Ortodoxe din România. Lucrurile s-au înrăutățit și mai mult în timpul dictaturii de tip fascist a lui Antonescu (1940-1944). Așa cum amintește și pastorul Richard Wurmbbrand, în acea perioadă „în România nazismul a luat forma dictaturii elementelor ortodoxe extremiste care au persecutat grupurile protestante, dar și pe evrei.”¹ Prigoanele erau consecințe directe ale concepției ultranaționaliste că tot ce nu este ortodox nu este românesc, iar „baptismul”², așa cum

¹ Pastor Richard WURMBRAND, *Tortured for Christ* (Penrith, New South Wales, Australia: Stephanus, 1998), p. 3.

² De exemplu: Grigorie Gh. COMȘA, *Biserica, statul și baptismul* (București: 1926). IDEM, *Baptismul în România din punct de vedere istoric, național și religios* (Arad: Tipografia Diecezană, 1927). IDEM, „Primejdia baptismului” în *Biserica și școala*. Revistă bisericească-culturală. Organul oficial al eparhiei ortodoxe

este desemnată credința baptistă de propaganda ortodoxă antisectară, era ceva străin.³ Alan Scarfe înțelege corect situația din România interbelică: „spre deosebire de Biserica Ortodoxă din România, Biserica Baptistă nu a fost identificată din punct de vedere istoric cu națiunea română”.⁴ Cu alte cuvinte, care prezintă rădăcina problemei, relația strânsă dintre identitatea etnică și cea religioasă este rezultatul „discursului legitimității etno-naționale promovat de Biserica Ortodoxă”.⁵ La aceasta se adugă și concepția specifică baptiștilor, observată de reputatul profesor oxonian Diarmaid MacCulloch, de a respinge ideea asocierii cu puterea civilă sau cu principaltatea.⁶ Opoziția puternică față de baptiști din partea Bisericii Ortodoxe din România și din partea statului se datorează faptului că baptiștii au fost singurul grup creștin ne-ortodox care a reușit să atragă un mare număr de români ortodocși, ceea ce toate celelalte culte protestante nu reușiseră.⁷ Dar lipsa de apărare în fața polilor de in-

române a Aradului Anul LII, Nr. 20 (13 Mai 1928), pp. 1-6. Nichifor CRAINIC, „Baptismul și celelalte secte” în *Revista Teologică. Organul pentru știința și viața bisericească*, Anul XXVII, Nr. 11 (Noemvrie, 1937), pp. 420-3.

³. „Printre sectele admise figurează la locul întâiu baptismul, care se știe că a fost introdus printre Români de Unguri...” „Atitudini” în *Revista Teologică. Organul pentru știința și viața bisericească*, Anul XXVII, Nr. 11 (Noemvrie, 1937), p. 439.

⁴. Alan SCARFE, „Romanian Baptists and the State” în *Religion in the Communist Lands* 4:2 (1976), p. 16.

⁵. Gavril FLORA, Georgina SZILAGYI și Victor ROUDOMETOF, „Religion and national identity in post-communist Romania”, *Journal of Southern Europe and the Balkans*, Volume 7, Number 1 (April 2005), p. 36.

⁶. Diarmaid MacCULLOCH, *The Reformation* (New York: Penguin Books, 2005), p. 675.

⁷. David B. FUNDERBURK, „A chance for Baptists in Communist Romania”, *Christian Century*, 87, No. 48, D2 (1970), p. 1466.

fluență politică ori religioasă poate determina căutarea sprijinului în obținerea și păstrarea libertății la limita absurdului. Așa se explică faptul că după război bapțiștii din România sperau, și se părea că chiar reușiseră, să găsească înțelegere și sprijin din partea comuniștilor. Această speranță era o utopie. Deși războiul era rezultatul unor cioniri a ideologiilor, sfârșitul lui nu a însemnat că Europa ieșise din era ideologiilor. Ideologiile promovează utopii, iar ideologia comunistă promova utopia unei democrații specifice a proletariatului. De ce era această democrație o utopie? Pentru că ideologia comunistă se baza pe premise contrare libertății. În noua ordine comunistă nu exista loc decât pentru unii și doar în anumite condiții impuse de garanții libertății.

Revenirea la normalitate după persecuția din timpul dictaturii antonesciene

Prin decizia 42352 din 9 septembrie 1940 (vezi Documentul 1) și prin legile nr. 927 (1942) și nr. 431 (1943) au fost desființate toate asociațiile religioase din România și, ca urmare, bapțiștii nu au mai putut desfășura nici o activitate legală, iar bisericile au fost închise și sigilate, unele au trecut în patrimoniul statului, iar mai apoi puse în posesia parohiilor ortodoxe sau greco-catolice.⁸ Toți oficialii care se încumetau să fie toleranți și să nu aplice legea cu scupulozitate erau aminințați, prin lege, cu destituirea (vezi Documentul 2 A și B). Ministerul a dispus să se intervină în actele de stare civilă în dreptul tuturor membrilor asociațiilor religioase și ai sectelor înregistrându-i ca aconfesionali, încercând în

⁸. Ioan BUNACIU și Otniel-Ioan BUNACIU, *Istoria răspândirii credinței baptiste* (București: Editura Universității din București, 1997), p. 89.

felul acesta să-i determine să treacă la unul din cultele istorice recunoscute și protejate de stat (vezi Documentul 3). Implicațiile acestor decizii sunt complicate mai ales în ce privește oficierea căsătoriilor și a serviciilor de înmormântare. Botezurile se puteau face în ascuns, dar copiii născuți în familiile sectarilor erau trecuți în mod abuziv în rândurile ortodocșilor sau a greco-catolicilor. Istoricul baptist Alexa Popovici descrie această perioadă astfel:

Anii 1942-1943 și mai bine de jumătate din 1944, sunt anii tributului de lacrimi și de sânge, anii de apăsare și de ucidere, vremea martiriului baptiștilor din România. Acești doi ani și jumătate au fost ani de inchiziție medievală a unor prelați ortodocși, și ani de moarte, de tortură mai cinică decât cea medievală și de vânatoare de baptiști. Ei, credincioșii baptiști din România, au îndurat eroic suferințele și moartea în prigoana regizată și întreținută de unii prelați din biserica dominantă, prin servilismul lui Ion Antonescu, conducătorul statului.⁹

După căderea Regimului Antonescu, Subsecretariatul de Stat pentru Culte a dat ordinul-circular nr. 134275-944, către toate prefecaturile, care prevedea, în baza articolului 5 din Constituția țării (1923), să se dea libertate Cultului Creștin Baptist. Ordinul a fost publicat în revista *Farul Creștin*, nr. 1 la 16 decembrie 1944.¹⁰ În cele din urmă s-a obținut decretul-lege 553, din 31 octombrie 1944, prin care Cultul Baptist era recunoscut de către Statul Român, având aceleași drepturi ca oricare alte culte religioase. Decretul a fost semnat de monarh și de ministrul

⁹. Alexa POPOVICI, *Istoria baptiștilor din România, 1919-1944*, volumul II. (Chicago, Illinois: Biserica Baptistă Română, 1989), p. 449.

¹⁰. Ioan BUNACIU, *Op. cit.*, pp. 89-90.

cultelor, I. Boițeanu.¹¹ Astfel, situația baptiștilor a revenit oarecum la normal (vezi Testimoniul 1). Perspectiva părea destul de optimistă, probabil și datorită încheierii războiului și a procalmării unei păci așteptate demult (vezi Testimoniul 2). Bisericele baptiste au fost scutite de a mai plăti impozite, dar au refuzat orice alt ajutor financiar din partea statului (vezi Testimoniul 3).

Dacă în timpul ultimei perioade de persecuție, în urma desființării Cultului Baptist, bisericele baptiste se adresau direct Consiliului de Miniștri, odată cu dobândirea recunoașterii cultice și cu obținerea libertății religioase, bisericele erau îndemnate să se adreseze direct birourilor Uniunii Baptiste (vezi Testimoniul 4). S-a revizuit și politica purtată de Ministerul Instrucțiunii Publice și de Ministerul Cultelor, iar drept urmare copiii credincioșilor baptiști au avut posibilitatea să studieze religia în școli sub îndrumarea păstorului, ceea ce înainte era imposibil (vezi Testimoniul 5).

În zilele de 27 și 28 octombrie 1945, în incinta Palatului Culturii din Arad, a avut loc Congresul Cultului Creștin Baptist. Congresul a fost prezidat de Ioan R. Socaciu, directorul Seminarului Teologic Baptist din București. El a refuzat să preia funcția de președinte a Uniunii, dar a fost ales președinte onorific. Noua formulă de conducere era următoarea: Ioan Dan, președinte activ, Marin Dumitrașcu, secretar general, Alexa Popovici și Viorel Garoiu, vicepreședinți.¹² La congres au fost prezenți prefectul județului Arad și primarul municipiului Arad. Entuziamul și speranța căpătate de credincioșii baptiști sunt evident exprimate într-un

¹¹ Ibid., *Op. cit.*, p. 90.

¹² Ibid., *Op. cit.*, p. 91.

articol din primul număr al revistei *Farului Creștin* de după congres: „Avem oportunități cum nu au mai avut înaintașii noștri, dar răspunderi tot atât de mari. Deaceia ne predăm toate puterile noastre pentru înaintarea cauzei lui Hristos prin viitorul necunoscut.”¹³

În același congres s-a luat în discuție problema reluării activității Seminarului (înființat în 1921, dar închis în perioada regimului antonescian și transformat în Școală Misionară Ortodoxă pentru fete) și a înființării unui liceu baptist la Arad (vezi Testimoniul 6).

O altă preocupare la acest congres a fost aprobarea unui nou statut de organizare și funcționare a bisericilor baptiste care să fie în conformitate cu legea Nr. 553/944. Profesorul Ioan Bunaciu consideră că statutul votat la acel congres a fost cel mai democratic statut din istoria baptiștilor din România.¹⁴ Potrivit statutului Comunitățile Bisericilor Creștine Baptiste aveau autoritatea să emită autorizațiile de funcționare ale bisericilor, iar păstorii erau investiți în slujire prin ordinare, iar apoi li se eliberau certificate-legitimații (vezi Testimoniul 1).

Un aspect în această perioadă de revenire la normalitate a fost problema reprimirii celor ce au renunțat la credința baptistă din cauza prigoanelor. Această problemă s-a discutat în cadrul Conferinței Comunităților Baptiste din Vechiul Regat. Printre altele, s-a hotărât reprimirea celor care au devenit membrii altor culte, cedând în fața prigoanei. Singura condiție a fost pocăința sinceră (vezi Testimoniul 7). Problema a

¹³. Ioan DAN, președintele cultului, și Marin DUMITRAȘCU, secretar general, „Mesagiu către credincioșii baptiști din România” extras din *Farul Creștin, Organul cultului creștin baptist din România*, anul XIV, No. 42-43, Sâmbătă 3-10 Noiembrie 1945, p. 1.

¹⁴. Ioan BUNACIU, *Op. cit.*, p. 92.

fost cu atât mai delicată cu cât este foarte probabil ca aceștia să fi reprim-it botezul în bisericile tradiționale, sau cel puțin copiii lor au fost botezați conform tradiției baptismale din cadrul cultelor istorice. Depășind aceste aspecte care contravin total principiilor biblice ale doctrinei baptiste, se poate vedea aici compasiunea și iertarea față de frații care doreau acum să revină în părtășia bisericilor.

Primele impresii în contextul post-belic

În ziua de 23 august 1944, Ion Antonescu, care în urma puciului din 4-5 septembrie 1940 a condus 4 ani România ca dictator, a fost destituit și arestat la Palatul Regal din București, din ordinul Majestății Sale Regelui Mihai I, pentru refuzul de a ieși din alianță cu Germania și de a încheia grabnic armistițiul cu Aliații. Regele a dispus încheierea oricărei colaborări cu Puterile Axei. S-a format un nou guvern, al cărui prim-ministru a fost desemnat generalul Constantin Sănătescu, care avea responsabilitatea imediată de a iniția tratativele de armistițiu cu Aliații și de a începe o colaborare militară cu Uniunea Sovietică. La 31 august armata sovietică intra în București, ocupând practic întreaga țară. La 12 septembrie 1944, la Moscova, a fost semnat armistițiul dintre România și Națiunile Unite. România a fost considerată stat învins, deși după 23 august a participat împreună cu Aliații (S.U.A., Anglia, U.R.S.S.) la eliberarea Europei ocupate de naziști (România a participat la eliberarea Ungariei, Cehoslovaciei și a unei părți din Austria). În cadrul conferințelor oficiale ale Aliaților la Teheran (1943), Yalta (februarie 1945), Postdam (iulie 1945), Stalin a reușit să-și impună propunerea de a împărți statele Europei aliate sau ocupate de Hitler, în sfere de influență a puterilor oc-

cidentale și a U.R.S.S. Conform acestui program, România urma să intre 90% sub influența U.R.S.S. și doar 10% sub influența Occidentului. În acest context, trupe sovietice staționau permanent în țară, iar Partidul Comunist Român a devenit din ce în ce mai proeminent pe scena politică românească, scopul fiind cucerirea puterii politice din România. Pentru a-și putea înlăptui planul, P.C.R. a primit ajutor din partea U.R.S.S. prin persoana lui A. I. Vârșinski, adjunctul ministrului de externe U.R.S.S., care a fost trimis în România în februarie 1945. Sub amenințarea armată, guvernul Rădescu a demisionat, fiind înlocuit de un guvern aservit comuniștilor, condus de Dr. Petru Groza.

În ciuda situației tulburi pe plan inter și extern, sfârșitul războiului le-a adus credincioșilor bapțiști speranță. La celebrarea trecerii unui an de la întoarcerea armelor împotriva naziștilor și de la răsturnarea dictaturii antonesciene I. R. Socaciu adresează bisericilor baptiste un mesaj de încurajare cu nuanțe patriotice în revista *Farul Creștin* (vezi Testimoniul 8).

O inițiativă neașteptată din partea Ministerul Cultelor a fost dorința de a colabora cu bisericile baptiste și cu păstorii acestora într-un proiect de combatere a analfabetismului în mediul rural și cel urban deopotrivă. Proiectul părea mai ușor de realizat prin colaborarea cultelor evanghelice protestante, care au dezvoltat o cultură a citirii Bibliei în rândul credincioșilor, încurajând totodată știința de carte (vezi Testimoniul 9).

Noua situație religioasă din România postbelică i-a determinat pe conducătorii Uniunii să fie deosebit de optimiști, încât vedeau viitorul bisericilor baptiste ca fiind „un viitor de aur”. Acesta este răspunsul dat

de Ioan Dan, președintele Uniunii, într-un interviu acordat unui ziarist american, R. H. Makcham, la 28 noiembrie 1945 în Cluj. Ziaristul l-a însoțit în România pe Mark Etheridge, trimisul special al președintelui Statelor Unite ale Americii, Harry Truman. Makcham era însoțit de trei profesori universitari și un colonel american. Au fost interesați în special de prigoana religioasă ce avusese loc în România și ce așteptări aveau baptiștii pentru viitor (vezi Testimoniul 10).

Anul următor, pe data de 16 Aprilie 1946, președintele Uniunii, Ioan Dan, a depus jurământul de credință în prezența ministrului Mihai Ralea, ministru ad-interim la Ministerul Cultelor. Încetarea în funcție se face pe baza decretului regal semnat de Majestatea Sa Regele Mihai I la data de 12 aprilie 1946 (vezi Testimoniul 11).¹⁵ Delegația baptistă a fost uimită de atitudinea binevoitoare a secretarului Departamentului Cultelor, un prelat ortodox, Dr. Vasca (vezi Testimoniul 12). În biroul ministrului, unde a avut loc și ceremonia depunerii jurământului, președintele Uniunii, Ioan Dan, a rostit o cuvântare, exprimându-și, printre altele, mulțumirea pentru libertatea religioasă din România și speranța pentru un viitor mai bun (vezi Testimoniul 13).

În ciuda optimismului de care dădeau dovadă baptiștii, se pare că, pe alocuri, erau priviți cu aceiași ochi rezervați, uneori chiar dușmănoși, ca și în timpul prigoanei din care tocmai au ieșit. Chiar dacă prin lege Cultul Baptist era recunoscut de stat, Biserica Ortodoxă din România îi considera pe baptiști sectanți (vezi Testimoniul 14).

¹⁵. Prof. Teodor DÂRLEA, „O solemnitate istorică”, *Îndrumătorul Creștin*, Organul cultului creștin baptist din România, anul I, No. 5-6, Mai 1946, p. 2.

Primele contacte ale baptiștilor cu politica religioasă a partidului

La 30 decembrie 1947, regele Mihai I a fost forțat să abdice și să părăsească țara. România a fost proclamată Republică Populară, condusă de un prezidiu format din: Mihail Sadoveanu, C. I. Parhon, Gh. Stere, Ion Niculi și Ștefan Voitec. Constituția din aprilie 1948 avea să consolideze noul regim proletar. Baptiștii au avut mari speranțe la momentul adoptării noii constituții, care prevedea libertatea religioasă a cetățenilor țării (vezi Testimoniul 15). Din nefericire, în curând libertatea de care se bucurau și în care credeau avea să se transforme într-o opresiune mai mult sau mai puțin subtilă. Partidul nu își putea permite riscul de a oferi libertate cetățenilor în domenii care puteau fi controlate cu dificultate sau nu puteau fi controlate deloc. Libertatea religioasă era un risc semnificativ pentru o ideologie marxist-leninistă atee.¹⁶ Riscul era cu atât mai mare cu cât un cult era considerat minoritar sau străin unui spațiu

¹⁶. Într-o discuție particulară cu istoricul Marius Silveșan despre libertate ca utopie în regimurile comuniste, concluzia a fost următoarea: „conceptul de libertate pe care îl putem caracteriza ca fiind unul utopic în regimurile comuniste era o problemă căreia îi trebuia găsită o rezolvare cât mai repede cu putință. Soluțiile nu au întârziat să apară chiar dacă nu aveau de-a face în nici un fel cu libertatea individuală. Pe de altă parte religia creștină în ansamblul ei era o problemă pentru regimul comunist în general, iar cel din România nu făcea excepție. Una din explicații constă în faptul că ideologia comunistă, comunismul în sine era o religie politică”. Aspectele referitoare la comunism ca și religie politică sunt sintetizate de Marius Silveșan astfel: „și din compararea ideologiei comuniste cu creștinismul rezultă că putem vorbi despre comunism în termeni de religie secularizată. Vorbim de un mântuitor, de un cler, de o ideologie a salvării care aveau o caracteristică comună, ateismul. Propagarea ateismului a devenit astfel unul din elementele centrale care se urmăreau a fi impuse societății noi pe care comunismul o crea”. Marius SILVEȘAN, *Bisericele Creștine Baptiste din România între persecuție, acomodare și rezistență* (1948-1965), (Târgoviște: Cetatea de Scaun, 2012), p. 55.

care se dorea a fi considerat ortodox. Mai mult, de obicei celelalte culte aveau relații cu spațiul extern țării mai ales în Occident. Biserica Romano-Catolică din România era subordonată nu doar Papei, ci și Vaticanului ca stat. Bisericile protestante se identificau nu doar prin particularități de crez, ci și prin particularități etnice, reformații fiind în general maghiari, iar luteranii germani. Cultele numite neoprotestante aveau și ele relații cu comunitățile de credincioși din Occident. De pildă bapțiștii din România au primit mereu sprijin în perioada interbelică în timpul persecuțiilor religioase din direcția Statelor Unite ale Americii prin Southern Baptist Convention și din direcția Marii Britanii prin Baptist World Alliance. Așadar această libertate garantată prin constituție era necesară partidului pentru consolidarea unei imagini pozitive pe plan intern și extern, dar era totodată un factor de risc.

Riscul cel mai mic se situa în relație cu Biserica Ortodoxă din România. Predispoziția teologică ortodoxă pentru o relație cu statul permitea o relație și cu comuniștii, care, deși promotori ai ateismului, garantau prin constituție libertatea religioasă a cultelor. O astfel de relație era totuși surprinzătoare, având în vedere că Biserica Ortodoxă din România în perioada interbelică avusese o atitudine anti-comunistă. Lucian N. Leuștean este preocupat de această problemă: „Cum a reușit Biserica Ortodoxă din România, care s-a opus pe față comunismului în perioada interbelică, să supraviețuiască unui regim ateu?”¹⁷ Indiferent de regimul aflat la putere Biserica Ortodoxă recidiva în aceeași relație cu statul în

¹⁷. Lucian N. LEUȘTEAN, *Orthodoxy and the Cold War: Religion and Political Power in Romania, 1947-1965* (Basingstoke, Hampshire: Palgrave Macmillan, 2009), p. 3.

virtutea pretenției de a fi o biserică națională.¹⁸ L. Turcescu și L. Stan observă că „naționalismul a fost prezent în discursul și practica religioase ortodoxe înainte, în timpul și după perioada comunistă.”¹⁹ În baza acestei relații Prezidiul Marii Adunări Naționale a R.P.R. prin Decretul Nr. 177 afirma și proteja statutul Bisericii Ortodoxe din România ca biserică autocefală și unitară (vezi Testimoniul 16). Biserica Ortodoxă din România nu s-a aflat niciodată într-o relație de opoziție cu nici un regim de guvernare din România, nici măcar cu regimul comunist. Așa cum observă și L. N. Leustean, această colaborare era unică în blocul estic.²⁰ În schimb cultele minoritare din România, cu o referire specială la cultele evanghelice, erau prin chiar natura lor într-o constantă opoziție, pentru că nu împărtășeau aceeași viziune cu Biserica Ortodoxă în privința relației Stat-Biserică și erau văzute ca un pericol pentru ființa țării. În consecință erau adesea persecutate. Condiția de cult minoritar cu accent pe decizia personală a individului de a se converti la un crez așeza direct cultele minoritare într-o opoziție interesantă. Profesorul Dr. Otniel-Ioan Bunaciu identifică natura problemei:

¹⁸. Pastorul Richard Wurmbrand are o mărturie interesantă care confirmă această observație: „În anul 1945 a fost convocat un congres în clădirea Parlamentului Român.[...] Unul dintre principalii episcopi ortodocși a răspuns că întrecut multe curente politice – verzi, albastre, tricolore – se reuniseră cu râul cel mare al bisericii sale și el saluta perspective ca să li se alăture și un current roșu.” Richard WURMBRAND, *Cu Dumnezeu în subterană* (București: Stephanus, 2007), p. 33.

¹⁹. Lucian TURCESU & Lavinia STAN, „The Romanian Orthodox Church and democratisation: twenty years later”, *International Journal for the Study of the Christian Church* 10:2-3 (2010), p. 146.

²⁰. Lucian N. LEUSTEAN, „There is No Longer Spring in Romania, It is All Propaganda: Orthodoxy and Sovietisation, 1950-52”, *Religion, State & Society*, Vol. 35, Nr. 1 (March 2007), p. 43.

În multe țări ei [bapțiștii] au fost considerați un pericol pentru bisericile naționale care erau caracteristice în Europa și în care chiar dacă Biserica nu mai era integrată cu societate ca în societatea medievală, identitatea națională era percepută ca fiind însoțită de o anumită identitate confesională (fiecare copil care se naște într-o țară cu biserică națională este botezat în acea biserică).²¹

Deși afirmația următoare ar părea abruptă și puțin cizelată, cultele minoritate aveau cel mai mult nevoie de libertate religioasă. Apartenența la un cult minoritar, străin, sectar sau considerat eretic era determinată de libera alegere a individului în baza unui proces de convingere proprie. În cazul cultului majoritar sau a cultelor istorice libertatea alegerii este un aspect secundar, deoarece prin botezul infantil este înlăturată problema alegerii. Apartenența la un cult istoric este determinată de apartenența familială sau obștească în virtutea unei tradiții. Pentru a-și putea exercita alegerea de a rămâne sau nu într-un cult sau de a îmbrățișa o altă credință individul are nevoie de libertate. De aceea libertatea religioasă este unul dintre principiile fundamentale ale bapțiștilor de la originile lor. Dr. Emil Bartoș subliniază faptul că în toate mărturisirile de credință baptiste concepute de-a lungul secolelor nu a lipsit din nici un articolul referitor la libertatea de conștiință, care implică libertatea religioasă. „Ca să lămurim, bapțiștii nu promovează uniformizarea religioasă, ci libertatea religioasă. Practic, dacă ar fi să exemplificăm, ei nu cred că statul ar trebuie să intervină în viața religioasă. Statul trebuie doar să asigure cadrul pentru drepturi egale și diversitate religioasă.”²²

^{21.} Dr. Otniel Ioan BUNACIU, „Principii baptiste” în *Jurnal Teologic* 4 (2005), p. 39.

^{22.} Dr. Emil BARTOȘ, „Gândirea baptistă și spiritul european” în *Jurnal*

Comuniștii acceptau diversitatea religioasă, dar cu anumite limite clare, unele probabil moștenite în urma unor cutume specifice spiritului românesc interbelic. Libera trecere sau convertire de la un cult la altul era un fenomen care nu putea fi acceptat de comuniști.²³ Într-un stat polițienesc în care orice lucru trebuia să ajungă la cunoștința Partidului sau a Siguranței / Securității, libertatea individului de a-și alege spiritualitatea era o libertate mult prea puternică. Era dovada unei gândiri independente, a unei rațiuni nealterate de ideologia marxist-leninistă.²⁴ De aceea comuniștii vor interveni în bisericile evanghelice în practica botezului. Pastorul Iosif Țon descrie situația astfel:

Departamentul Cultelor a spus conducerii Uniunii că... orice păstor care va vrea să facă botez va trebui mai întâi să facă o cerere în acest sens inspectorului județean de culte și să-i supună acestuia spre aprobare o listă a candidaților pentru botez. Uniunea a transmis această dispoziție pe cale orală, în cadrul așa-ziselor ședințe de informare a Comunităților. ...orice păstor care nu ar executa această dispoziție ar fi imediat destituit din funcție. Și aceasta pentru că ar călca o dispoziție care nu este scrisă nicăieri și pe care nimeni nu ar îndrăzni să o scrie ca o dispoziție, sau decret, sau lege, deoarece acestea ar fi neconstituționale!²⁵

Teologic 4 (2005), pp. 59-9

^{23.} Începând cu anul 1950 trecerea oficială de la un cult la altul nu mai putea fi realizată deoarece „adeverințele care atestau trecerea de la un cult la altul au fost scoase din atribuțiile Sfaturilor Populare fără a fi transferate unei alte instituții”. Marius SILVEȘAN, *Op. cit.*, p. 260.

^{24.} Comuniștii știau că „dacă un om crede în Hristos, nu ar fi niciodată un supus servil, lipsit de judecată. Ei știau că pot întemnița trupul, dar nu puteau întemnița spiritul unui om – credința lui în Dumnezeu. Așadar s-au luptat mult să reușească să facă asta.” Pastor Richard WURMBRAND, *Tortured for Christ*, p. 25.

^{25.} Iosif ȚON, *Confruntări* (Oradea: Cartea Creștină, 2000), p. 69.

Dacă relația Bisericii Ortodoxe din România cu regimurile politice din perioada interbelică era una clară din pricina curentului naționalist și chiar ultranaționalist din țară, în perioada postbelică relația Bisericii Ortodoxe cu Partidul Comunist era una destul de confuză chiar și pentru cei care erau în slujba Republicii. Mărturia pastorului Ionel Pleșa este concludentă în sensul acesta. El prezintă o experiență avută împreună cu alți credincioși cu Siguranța Statului în primii ani de comunism în România. Sunt redată aici amenințările unui chestor de la legiunea de jandarmi din Blaj, care s-a ocupat de interogarea și torturarea credincioșilor:

„Bine, moșule! Ca să nu ziceți că sunt om rău, n-am să vă mai botez.²⁶ Am însă și eu rugămintă”, adăugă chestorul cu o voce prefăcută. „Să nu vă mai țineți de prostii, ci să vă duceți la biserica ortodoxă ca toți ceilalți oameni. Cu greco-catolicii am rezolvat problema!...” Rostind aceste cuvinte îi venise o altă idee, încercând apoi să-și modifice porunca: „Aaa! Nu vă mai duceți nicăieri! O să terminăm noi și cu ortodocșii, pentru că nici preoții lor nu sunt mai buni. Iar tu, măi, spionule²⁷! Tu să-ți vezi de treaba ta și să nu mai umbli de colo colo, făcând propagandă sub cerul liber și prin toate bordeiele!”²⁸

Primele intervenții considerabile ale statului în domeniul religios s-au manifestat prin intermediul legii Nr. 62/1948 (vezi Testimoniul 17),

^{26.} Aici chestorul se referă la un bazin în care i-a scufundat în repetate rânduri pe credincioși cu capul în jos, legați de mâini și de picioare, până aproape de înec.

^{27.} „Spionul” era foarte tânărul predicator Ionel Pleșa, care, din cauză că era blond cu ochi albaștri și cunoștea limba germană, a fost acuzat ca fiind spion german.

^{28.} Ionel PLEȘA, *Planeta în așteptarea ultimului mesaj*, p. 91. [Volumul a fost publicat de autor în regie proprie.]

prin care se modifica legea nr. 54/1928. Noile modificări au ajuns la cunoștința bisericilor baptiste prin Circulara Nr. 11/1948, trimisă de Uniune. Prin această reevaluare a legii, guvernul a făcut primul pas în intenția de a deține controlul asupra cultelor religioase și de a le manipula. Prin amendamentele aduse legii cultelor, ministerul putea interveni în problemele de organizare și funcționare ale cultului, deoarece statutul era revizuit conform legii în vigoare.

Nu doar că Ministerul Cultelor intenționa să se amestece în problemele cultelor, dar și Siguranța Statului a inițiat o acțiune de monitorizare și implicare activă. Acest fapt se deduce din Circulara Nr. 14/1948, trimisă de Uniune Comunității și bisericilor baptiste din județul Rădăuți:

Ca urmare a intervenției făcute de Biroul uniunii noastre la Onor. Ministerul Cultelor privitor la punerea în vedere în ziua de 8 Martie a. c. a serv. Siguranței Rădăuți că: Funcționalitatea Caselor de rugăciune baptiste trebuie să fie autorizate de Prefectura jud. Rădăuți. „Onor. Ministerul Cultelor cu ord. 9.968 din 16 Martie a. c. a încunoștiințat Serv. Siguranței Rădăuți că: „Bisericile Creștine Baptiste funcționează în conformitate cu disp. art. 20 di Statutul de organizare al Cultului Creștin Baptist adică în baza autorizației eliberate de Uniune’ ”²⁹

La data de 3 august 1948 a fost votată legea învățământului, prin care erau desființate școlile particulare și confesionale – învățământul trebuia să fie organizat doar de către stat, iar religia era scoasă din sistemul de învățământ. Ministerul cultelor s-a implicat și în domeniul pregătirii teologice a clerului sau a slujitorilor bisericești. Astfel se prevedea: „Art. 1. Fiecare cult va avea numai una din formele de

²⁹. Extras din Îndrumătorul Creștin, Organul cultului creștin baptist din România, anul III, Nr. 7, 1 Aprilie 1948, p. 15.

așezământ școlar pentru pregătirea clerului.”³⁰ Iar Art. 25: „Cultul baptist va putea avea, pentru pregătirea personalului cultului, un seminar cu durata de studii de patru ani.”³¹

În toată incertitudinea libertății religioase, unii din politicienii comuniști încercau să obțină un împrumut de credibilitate din partea bisericilor, păstrând o relație amiabilă cu mai toate cultele religioase (vezi Testimoniul 18). Comuniștii găseau că este mai simplu să colaboreze cu bisericile prin liderii lor. În cazul baptiștilor lucrurile erau mai dificile din cauza lipsei ierarhiei clericale și a unor lider căroră să li se acorde puteri jurisdicționale. De aceea comuniștii preferau bisericile ortodoxe sau chiar pe cele luterane din blocul sovietic.³²

În ciuda întrevederilor repetate cu liderii cultelor evanghelice, interesele partidului nu au putut fi înflecuate în favoarea cultelor. Partidul dorea o relație unilaterală, în sensul în care conducătorii cultelor trebuiau să accepte politica și condițiile partidului. Aspectul acesta este evident și prin neînfăptuirea proiectelor înființării unui liceu baptist la Arad și a unui orfelinat la Timișoara. Un anunț din partea Uniunii transmis prin revista *Îndrumătorul Creștin* spunea: „Se aduce la cunoș-

^{30.} Hotărâre luată în baza Art. 7 din decretul Nr. 178 din 1948 pentru organizarea Ministerului Cultelor adusă la cunoștința bisericilor baptiste prin Circulara 27/948 a Uniunii Baptiste în *Îndrumătorul Creștin*, Organul cultului creștin baptist din România, anul III, Nr. 21-22, 1-15 Noembrie 1948, p. 17.

^{31.} Extras din *Îndrumătorul Creștin*, Organul cultului creștin baptist din România, anul III, Nr. 21-22, 1-15 Noembrie 1948, p. 18.

^{32.} Sabrina Petra RAMET, editor, *Protestantism and Politics in Eastern Europe and Russia. The Communist and Postcommunist Eras* (Christianity under Stress, Volume III; Durham and London: Duke University Press, 1992), pp. 3-4.

înă frățietății, că până la noui comunicări, să nu mai trimită contribuții pentru orfelinat.”³³

Testimonii

Testimoniul 1

Dela Uniune

[...]

2. Comunitățile care au imobile trecute în cartea funduară sau transcrise la Tribunalele respective și care în timpul prigoanei prin efectul legilor Nr 792-1942 și Nr 413-1943 au fost trecute în patrimoniul Statului, trebuie să se prezinte cu cererea la cartea funduară și să ceară ca în baza dispozițiilor Legii Nr 252 din 21 Octombrie 1944 și Legea Nr 553 publicată în Monitorul Oficial Nr 253 din 1 Noiembrie 1944, să facă cuvenitele modificări restabilind situația dinainte în favoarea comunității...

3. Pentru deschiderea de noi case de rugăciune nu este nevoie de autorizație ministerială, ci comunitatea respectivă face cunoscut printr-o adresă Primăriei și Postului de jandarmi din localitatea respectivă în care arată locul unde s-a deschis și funcționează casa de rugăciuni, numele conducătorului responsabil și că în această casă biserica creștină baptistă își ține serviciile ei divine în fiecare Duminică și în cursul săptămânii, să arate ziua hotărâtă. Primăria și Postul de jandarmi vor lua cunoștință și casa de rugăciuni poate funcționa.

³³. Extras din Îndrumătorul Creștin, Organul cultului creștin baptist din România, anul V, Nr. 1, Ianuarie 1950, p. 10.

4. Certificatele de predicatori, conducători responsabili, misionari sau orice alți slujitori ai bisericii, se eliberează numai de comunitatea căreia aparțin. Comunitățile sunt rugate să țină seama că nu pot califica ca predicator decât pe cel ales și ordonat pentru această slujbă, conform Cuvântului Domnului.³⁴

Testimoniul 2

Pe marginea vremii

Probleme și inițiative

1. Conferințe de reorganizare.

E o stare absolut naturală, ca, după un timp de mai mulți ani, acum la reprimirea libertăților cultice să se treacă la reorganizare, adică la refacerea organizațiilor noastre administrative și statutare. Suntem bucuroși când vedem că pretutindeni se țin conferințe și că la aceste conferințe domnește o atmosferă pașnică și de bună înțelegere.³⁵

Testimoniul 3

Dela Uniune

Ministerul Finanțelor. Direcțiunea

Contribuțiunilor Directe.

^{34.} Extras din Farul Creștin, Organul cultului creștin baptist din România, anul XIV, No. 6., Sâmbătă 10 Februarie 1945, p. 4.

^{35.} Extras din Farul Creștin, Organul cultului creștin baptist din România, anul XIV, No. 11., Sâmbătă 17 Martie 1945, p. 2.

No. 263.962 din 16 februarie 1945

Domnului Administrator Financiar al Județului

Vă aducem la cunoștință că Legea No. 553, publicată în Monitorul Oficial No. 253 din 1 Noiembrie 1944, Cultul creștin Baptist a fost recunoscut în Statul Român.

Pe baza acestei legi și potrivit rezoluției Ministeriale pusă pe seama cererii „Uniunii Comunităților Bisericii Creștine Baptiste” din România, înregistrată sub No. 12.202-945, s-a dispus ca imobilele care servesc exclusiv Cultului, cum sunt casele de rugăciuni și cele folosite de personalul care asigură exercitarea cultului, să fie scutite de impozitul pe clădiri, atâta timp cât servesc cultului respectiv și nu sunt producătoare de venituri prin închiriere.

Aceste imobile se încadrează astfel în prevederile art. 17 pct. b din Legea pentru așezarea contribuțiilor directe asupra veniturilor. Faptul că acest cult nu primește nici o subvenție de la Stat, nu este opozabil în vederea acordării scutirii, deoarece el însuși a refuzat orice subvenție sau ajutor din partea Statului.

Impozitele plătite nu se mai restituie.

Director General,

ss. Theodoru³⁶

Testimoniul 4

Dela Uniune

³⁶. Extras din Farul Creștin, Organul cultului creștin baptist din România, anul XIV, No. 12, Sâmbătă 24 Martie 1945, p. 8.

Onor Minister al Cultelor cu adresa Nr. 20651 din 20 Aprilie 1945, ne pune în vedere să anunțăm organele în subordine că potrivit adresei onor. Președinții a Consiliului de Miniștri, Nr. 302770–1945, nimeni nu trebuie să se mai adreseze cu cereri sau rapoarte direct Președinției Consiliului de Miniștri, ci prin departamentul de care depinde rezolvarea cauzei arătate.

Rugăm toate organizațiunile noastre bisericești din țară, să ia act și să se conformeze.

Recomandăm organizațiilor noastre să trimită toate hârtiile lor adresate ministerelor prin biroul Uniunii, care la rândul său le va înainta locului cuvenit.³⁷

Testimoniul 5

Uniunea Comunităților Creștine Baptiste

Bdul Basarab No. 56 bis. București.

No. 92.220 B-1945

30 Mai 1945

Ca urmare la adresa Dvs. No. 34–1945, avem onoarea a vă face cunoscut că Ministerul, cu ordinul Nr. 92.220–1945, a aprobat ca media notelor obținute la religie de elevii celorlalte confesiuni, decât religia ortodoxă și greco-catolică, să intre în calculul mediei generale, cu condiția ca profesorii examinatori să aibe studii universitare.

^{37.} Extras din Farul Creștin, Organul cultului creștin baptist din România, anul XIV, No. 21, Sâmbătă 26 Mai 1945, p. 2.

Director ss. Vasiliu
Şeful Serviciului ss. Dumitrescu
Acest lucru e pentru şcolile secundare.³⁸

Testimoniul 6

Pe marginea vremii

Probleme şi iniţiative

2. Înfiinţarea unui liceu

O altă problemă de mare ardoare în poporul nostru e chestiunea înfiinţării unui liceu. Deşi acest lucru e destul de întârziat, căci noi trebuia să-l avem mult mai demult. [...]³⁹

Testimoniul 7

Conferinţa Comunităţilor

Baptiste din Vechiul Regat

[...]

4. Cu privire la atitudinea noastră faţă de acei membri care – în timpul şi din cauza prigoanei – şi-au făcut trecerea la alte culte, s-a

³⁸. Extras din *Farul Creştin*, Organul cultului creştin baptist din România, anul XIV, No. 25-26, Sâmbătă 23-30 iunie 1945, p. 10.

³⁹. Extras din *Farul Creştin*, Organul cultului creştin baptist din România, anul XIV, No. 11, Sâmbătă 17 Martie 1945, p. 2.

hotărât ca numai aceia să fie reprimiți care se întorc cu adevărată căință ca fiul risipitor (Luca 15,18-19).⁴⁰

Testimoniul 8

23 August

Noi am lăsat totul

MARCU 10:23-31

Stăpânirea țării, în frunte cu Regele Mihai I, lucrează ziua și noaptea la tămăduirea rănilor de pe corpul Țării și pentru îndulcirea vieții poporului. Noi toți trebuie să-l ajutăm. Să-l ajutăm cu dragoste și loialitate ca să facă din Patria noastră un loc, un cămin, în care fiecare individ să poată trăi o viață fericită și să se poată bucura de drepturile sale sfinte. Rugăciunea noastră către Dumnezeu este ca El să trăiască mulți ani fericiți pe Regele Mihai I și Guvernul Majestății Sale, să-l ocrotească și să le dea spor la muncă și izbândă fericită.

Trăiască Națiunile Unite!

Trăiască România!

I. Socaciu⁴¹

^{40.} Extras din Farul Creștin, Organul cultului creștin baptist din România, anul XIV, No. 27, Sâmbătă 7 iulie 1945, p. 2.

^{41.} Extras din Farul Creștin, Organul cultului creștin baptist din România, anul XIV, No. 34-35, Sâmbătă 25 august 1945, pp. 1, 10.

Testimoniul 9

Dela Uniune

Onor. Minister al Cultelor cu adresa Nr. 31861/1945, ne comunică măsurile luate de Guvernul Țării pentru combaterea analfabetismului (neștiință de carte) dela sate și orașe și ne roagă să o transmitem tuturor predicatorilor noștri, cu recomandarea de a trece la înfăptuirea acestei mari opere de ridicare și luminare a poporului nostru.

Poporul creștin baptist fiind un popor dornic după lumină, cât mai multă lumină, a căutat și în trecut să învețe să citească și să scrie pe toți aceia care devenind membri ai cultului nostru nu știau carte. Dorința acelor suflete de a ceti singuri Biblia cuvântul Domnului, a făcut ca munca depusă de slujitorii Domnului în această direcție să dea roade bune. [...] ⁴²

Testimoniul 10

„UN VIITOR DE AUR”

[...]

- Cine a inițiat și a pus la cale prigoana împotriva baptiștilor?

Biserica de stat; asupra acestui lucru nu mai încapă nici o îndoială, avem dovezi și date, și de altfel acest a fost visul unor prelați care așteptau numai momentul să-l vadă realizat.

- Câți baptiști sunt astăzi în România?

^{42.} Extras din Farul Creștin, Organul cultului creștin baptist din România, anul XIV, No. 38-39, Sâmbătă 22-29 Septembrie 1945, p. 8.

După datele culese de Ministerul Cultelor prin organele administrative și arătate în expunerea de motive a Legii 553 din Monitorul Oficial Nr. 253 din 1 Nov. 1944, în România sunt peste 100.000 de membrii bapțiști. Cred însă că dacă ținem seama de faptul că trecerile nu au fost permise, această cifră înrealitate e cu mult depășită.

[...]

- Cum vedeți viitorul baptist în România?

Un viitor de aur. La acest răspuns Dl Markham repetă pe englezește „Yes a golden future” (Da un viitor de aur). [...] ⁴³

Testimoniul 11

Decretul de recunoaștere al Preșdintelui

Cultului Baptist

MIHAI I-iu

Prin grația lui Dumnezeu și voința națională REGE AL ROMÂNIEI

La toți de față și viitpri, sănătate

Asupra raportului Ministrului Nostru Secretar de Stat la Departamentul Artelor și Ad-interim la Departamentul Cultelor, Nr. 1385.

^{43.} Extras din Farul Creștin, Organul cultului creștin baptist din România, anul XV, No. 1, Sâmbătă 5 Ianuarie 1946, p. 3.

COLDA, Teodor-Ioan / *Jurnal teologic* Vol 12, Nr 2 (2013): 133-170.

Văzând art. 27 din legea pentru regimul general al Cultelor din 1928;

În baza dispozițiilor Înaltului Decret Regal Nr. 1626 din 2 Septembrie 1944;

AM DECRETAT ȘI DECRETĂM:

ART. 1. – Domnul Ioan Dan ales președinte al Uniunii Comunităților Creștine Baptiste din România la Congresul general al Cultului Creștin Baptist din România. Ținut în zilele de 27 și 28 Octombrie 1945, se recunoaște în această calitate.

ART. 2. – Ministrul Nostru Secretar de Stat la Departamentul Artelor și Ad-interim la Departamentul Cultelor este însărcinat cu aducerea la îndeplinire a dispozițiilor prezentului Decret.

Dat în București, la 15 Aprilie 1946.

MIHAI R.

Ministrul Artelor și Ad-interim

la Departamentul Cultelor

Nr. 19.218/946

(ss) *M. Ralea* ⁴⁴

Testimoniul 12

O SOLEMINITATE ISTORICĂ

⁴⁴. Extras din Îndrumătorul Creștin, Organul cultului creștin baptist din România, anul I, No. 5-6, Mai 1946, p. 4.

„Preacucernicia sa s-a arătat foarte binevoitor față de noi , după cum de altfel s’a arătat întotdeauna cu multă sollicitudine în rezolvarea problemelor cultului nostru creștin baptist. După informațiile pe care le avem pe cale particulară, aflăm că Părintele dr. Vasca și-a făcut studiile univeritare la Oxford, unde și-a luat doctoratul. Astfel că Cucernicia Sa a avut ocazia să cunoască mai de aproape bapțiștii.⁴⁵

Testimoniul 13

Fragment din cuvântarea lui Ioan Dan rostită cu prilejul depunerii jurământului:

„A trebuit să vină acest cumplit război să sgu dure amorțita sensibilitate a sufletelor și să cheme la judecată nepărtinitoare mințile iubitoare de dreptate, în timp ce credincioșii bapțiști zăceau întemnițați, iar fiii lor răspundeau cu entuziasm la chemarea M. S. Regelui [de a lupta pentru patrie]. Jertfa eroilor n’a fost zadarnică. Lumea cea nouă, în care ne-am încadrat și noi, sub cârmuirea înțeleaptă a M. S. Regelui, a adus libertate și pentru noi.”⁴⁶

Testimoniul 14

Pe marginea Vremii

Bapțiștii încă sectari?

⁴⁵. Extras din Îndrumătorul Creștin, Organul cultului creștin baptist din România, anul I, No. 5-6, Mai 1946, p. 2.

⁴⁶. Extras din Îndrumătorul Creștin, Organul cultului creștin baptist din România, anul I, No. 5-6, Mai 1946, p. 5.

În foaia „Calea Mântuirii” Nr. 21 din 18 Mai a. c. a apărut următoarea notă: „În parochia Cladova, la stăruința preotului Mihai Pavel, au revenit la sf. Biserică dela secta baptistă următorii....” și dă șapte nume. [...]

„Astăzi, când Mareșalul Stalin a aprobat înființarea mai multor seminarii teologice baptiste, când Statele Unite au în fruntea lor bap-tiști, când în Anglia, Franța, Elveția, Țările Scandinavice, etc. bap-tiștii ocupă cele mai de seamă locuri în viața publică, astăzi totuși, în ochii și inimile celor de la „Calea Mântuirii”, bieții... sărmanii bap-tiști sunt „SECTĂ”.⁴⁷

Testimoniul 15

CONSTITUȚIA

Republicii Populare Române din 1948

Textul actului publicat în

M.Of. nr. 87 bis/13 apr. 1948

Art. 27. - Libertatea conștiinței și libertatea religioasă sunt garantate de Stat.

Culte religioase sunt libere să se organizeze și pot funcționa liber dacă ritualul și practica lor nu sunt contrarii Constituției, securității publice sau bunelor moravuri.

^{47.} Extras din *Farul Creștin*, Organul cultului creștin baptist din România, anul XVI, No. 23, Sâmbătă 5 Ianuarie 1947, p. 2.

COLDA, Teodor-Ioan / *Jurnal teologic* Vol 12, Nr 2 (2013): 133-170.

Nici o confesiune, congregație sau comunitate religioasă nu poate deschide sau întreține instituții de învățământ general, ci numai școli speciale pentru pregătirea personalului cultului sub controlul Statului.

Biserica ortodoxă-română este autocefală și unitară în organizarea sa.

Modul de organizare și funcționare a cultelor religioase va fi reglementat prin lege.

Testimoniul 16

MINISTERUL JUSTIȚIEI

PREZIDIUL MARII ADUNĂRI NAȚIONALE

A REPUBLICII POPULARE ROMÂNE

În temeiul art. 44, pct. 2, și art. 45 al Constituției republicii Populare Române,

Văzând deciziunea Consiliului de Miniștri Nr. 1180 din 1948,

Emite următorul

DECRET Nr. 177

Pentru regimul general al cultelor religioase

[...]

Art. 15 – Biserica Ortodoxă Română este autocefală și unitară în organizarea sa. [...]

Art. 62 – Legea Nr. 54 din 22 Aprilie 1928, pentru regimul general al cultelor, cum și orice dispozițiuni contrare prezentei legi, se abrogă.⁴⁸

Testimoniul 17

Legea Nr. 62.

NOI PREZIDIUMUL PROVIZORIU

al

REPUBLICII POPULARE ROMÂNE

În temeiul art. 6 din legea Nr. 363 din 30 Decembrie 1947, semnăm legea votată și adoptată de Adunarea Deputaților, în cuprinsul următor:

LEGE

Pentru modificarea unor dispozițiuni din legea Nr. 54 din 1928, pentru regimul general al Cultelor.

[...]

2. Art. 18, se modifică după cum urmează: „Toate cultele sunt datorate a face servicii religioase atât la solemnitățile naționale, prevăzute prin legi sau Jurnale ale Consiliului de Miniștri cât și la cele ocazionale, comunicate prin Ministerul Cultelor”.

3. Art. 27, se modifică după cum urmează: „Șefii Cultelor... aleși sau numiți în conformitate cu statutele lor de organizare, nu vor fi recunoscuți și introduși în funcțiune, decât după aprobarea Prezidiului Re-

⁴⁸. Extras din Îndrumătorul Creștin, Organul cultului creștin baptist din România, anul III, Nr. 16, 15 August 1948, p. 7, 10.

publicii Populare Române, dată pe baza recomandării Ministerului Cultelor, după depunerea jurământului de credință. [...]"

4. La art. 34, se introduce următorul aliniat final: „Ministerul Cultelor va verifica și controla deasemenea și gestiunea veniturilor provenite din patrimoniul propriu ale Cultelor sau orice altă sursă de venituri”.

5. Art. 51, se modifică după cum urmează: „Toate Cultele sunt datorate a-și pune în concordanță statutele lor de organizare cu prevederile legii pentru regimul general al Cultelor și cu dispozițiunile legii de față, în termen de trei luni de la publicarea prezentei legi, înaintându-le imediat Ministerului Cultelor spre aprobare [...]" .

ART. II. – În termen de 30 de zile dela publicarea prezentei legi, șefii cultelor și conducătorii ierarhici ai cultelor, prevăzuți la art. 27 din legea pentru regimul general al Cultelor, vor reînnoi jurământul de credință în forma prescrisă de lege, în fața Ministerului Cultelor ca delegat al Prezidiului Provizoriu al Republicii Populare Române. [...]"⁴⁹

Testimoniul 18

INFORMAȚIUNI

În ziua de 4 Noembrie a. c., fr. Ioan Dan președintele Uniunii Comunităților Creștine Baptiste din R.P.R. împreună cu fr. Ioan Rusu secretarul general Adj., au avut o audiență la D-l Dr. Manu, Consilier Ministerial în Ministerul Cultelor.

⁴⁹. Extras din Îndrumătorul Creștin, Organul cultului creștin baptist din România, anul III, Nr. 7, 1 Aprilie 1948, pp. 13-14.

COLDA, Teodor-Ioan / *Jurnal teologic* Vol 12, Nr 2 (2013): 133-170.

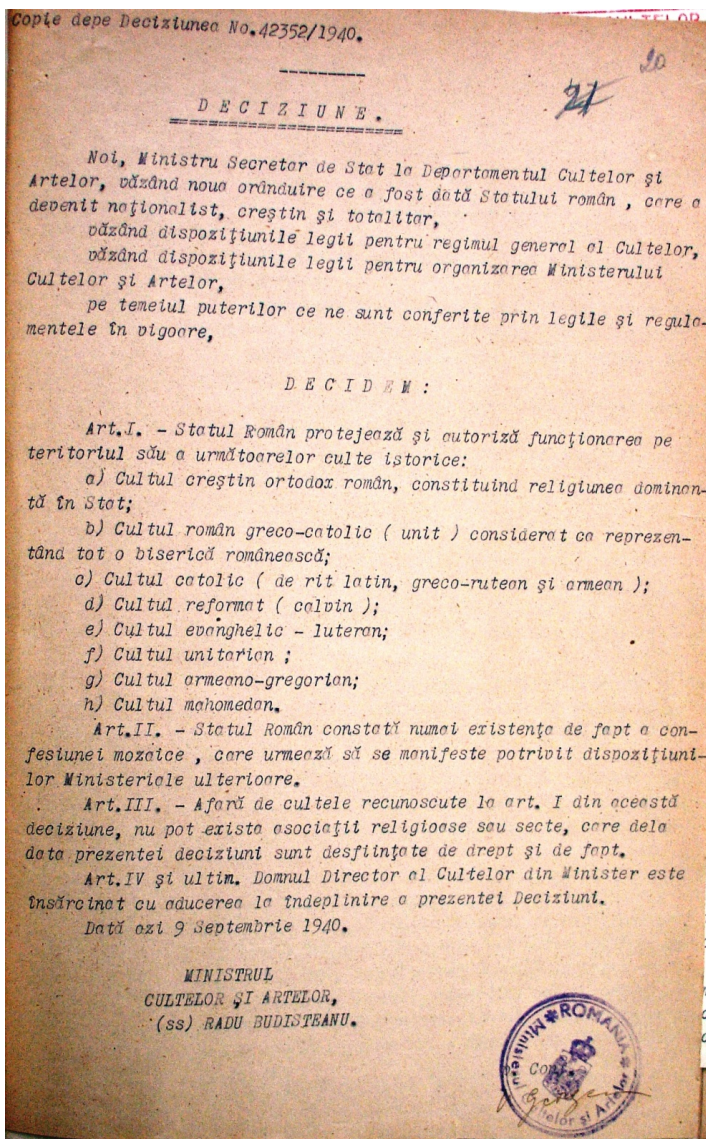
Cu această ocazie au discutat chestiuni ce privesc Cultul Creștin Baptist din R.P.R.

La 10 Nov. a. c., o delegație a Cultului Creștin Baptist din R.P.R. a fost primită în audiență la Președinția Consiliului de Miniștri de D-l Dr. Petru Groza, Președintele Consiliului de Miniștri.

Delegația compusă din frații C. Adorian, Alexa Popovici, vice-președinții Uniunii și Ioan Rusu Secretar-general Adj, au prezentat D-lui Primministru, situația actuală a Cultului.⁵⁰

^{50.} Extras din Îndrumătorul Creștin, Organul cultului creștin baptist din România, anul IV, Nr. 12, Decembrie 1949, p. 16.

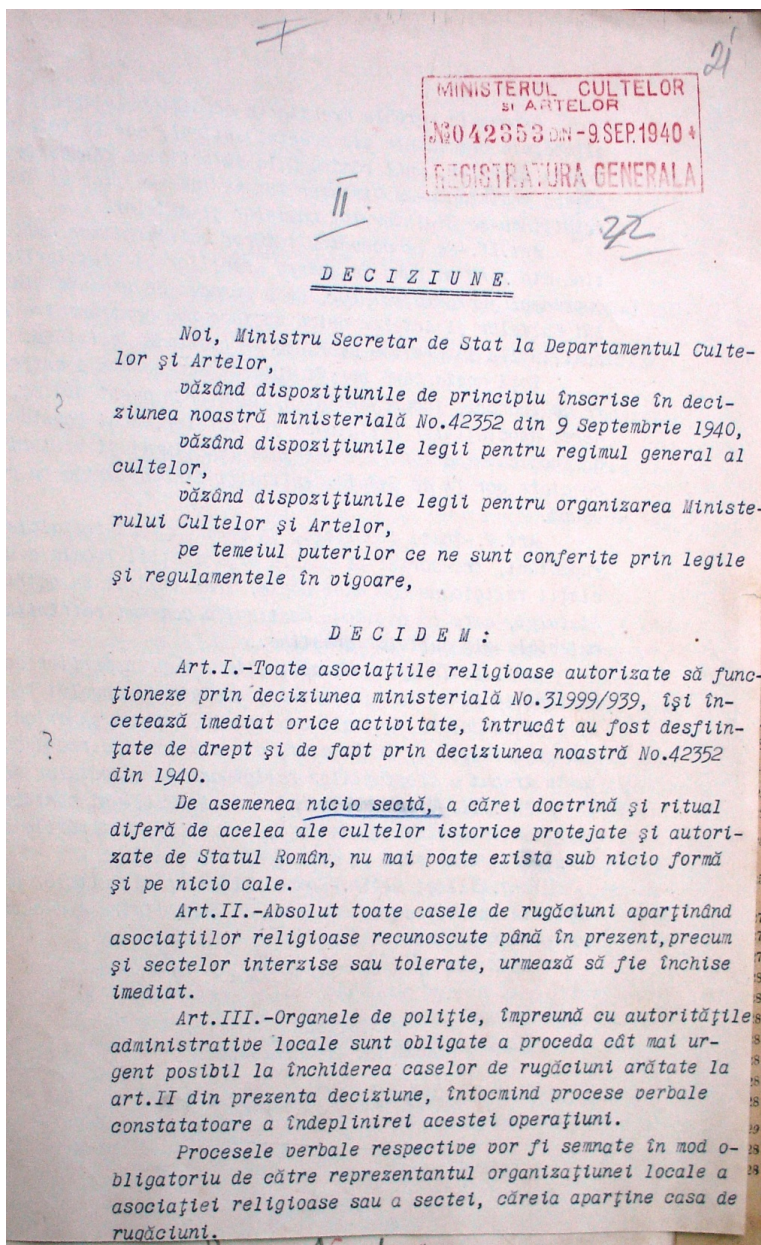
Documente



Documentul 1:

Copie depe
deciziunea No.
42352/1940.

Arhivele Naționale
Ale României:
Ministerul
Cultelor și Artelor
(Direcția Studii),
Dosar Nr. 1 / 1939,
fila 20.



Documentul 2
A: Copie depe
deciziunea No.
42353/1940.
Arhivele
Naționale Ale
României:
Ministerul
Cultelor și
Artelor
(Direcția
Studii), Dosar
Nr. 1 / 1939, fila
21 (față).

Procesele verbale dresate în condițiunile specificate în alineatele precedente ale acestui articol, vor fi întocmite în triplu exemplar, unul rămânând la autoritatea respectivă, unul al doilea înaintându-se Ministerului de Interne, iar al treilea trimițându-se Ministerului Cultelor și Artelor.

Art. IV. - Se va comunica tuturor chiriarhiilor cultelor creștine din țară să pună în vedere preoților și slujitorilor din cuprinsul jurisdicției lor, de a semna de urgență Ministerului Cultelor și Artelor orice abatere sau contravenire la dispozițiunile imperative cuprinse în prezenta deciziune.

Toți aceia care vor fi tolerat sau ascuns o astfel de stare de lucruri, încurajând și ajutând prin acest mijloc, menținerea asociațiilor religioase și sectelor, sunt considerați că au încălcat îndatoririle inerente funcțiunii și misiunii lor și ca atare vor fi de îndată destituiți din posturile pe care le ocupă.

Art. V. - Toate imobilele, în care au fost instalate case de rugăciuni, transcrise pe numele organizației locale a unei asociații religioase sau unei secte, trec imediat în patrimoniul Statului, care le va da destinația cea mai potrivită nevoilor materiale ale cultelor creștine.

Art. VI. - În sfera de aplicațiune a prevederilor acestei deciziuni intră pe lângă casele de rugăciuni, absolut toate organele de conducere centrală sau locală, precum și orice foruri sau organizațiuni, în legătură directă sau indirectă cu existența în trecut a asociațiilor religioase și a sectelor desființate.

Art. VII. - Orice deciziuni sau dispozițiuni contrare acelor cuprinse în deciziunea de față, se abrogă, hotărârile date pe baza lor, fiind nule și de nul efect.

Art. VIII și ultim. - Domnul Director al Cultelor din Minister este însărcinat cu aducerea la îndeplinire a dispozițiunilor prezentei Deciziuni.

Data azi 9 Septembrie 1940.

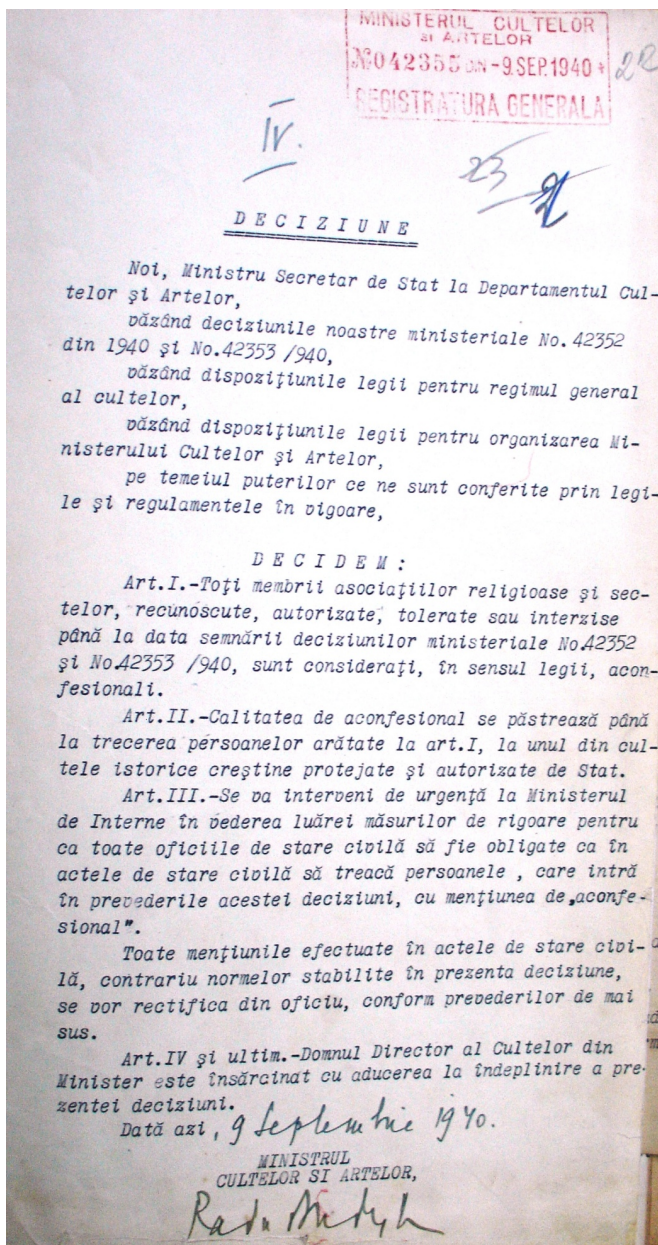
MINISTRUL
CULTELOR SI ARTELOR,

Radu M. M. M.

Documentul 2

B: Copie depe
deciziunea No.
42353/1940.

Arhivele
Naționale Ale
României:
Ministerul
Cultelor și
Artelor
(Direcția
Studii), Dosar
Nr. 1 / 1939,
fila 21 (verso).



Documentul 3: Copie
depe deciziunea No.
42355/1940.

Arhivele Naționale Ale
României: Ministerul
Cultelor și Artelor
(Direcția Studii), Dosar
Nr. 1 / 1939, fila 22.

Relațiile dintre Testamente: o abordare istorică de la perioada apostolică până la cea postmodernă

The Relationships between Testaments: a Historical Approach from the Apostolic Era to Postmodernity.

Lector Dr Daniel GHERMAN

Baptist Theological Institute of Bucharest

dgherman2000@yahoo.com

Abstract

The paper contains a historic presentation of the relationships between the Old and New Testaments along the time. It begins with the apostolic period and ends with the postmodern time period. Although, within the English speaking world, there are some studies on this subject, in Romanian there are not. The article is following Rodney Petersen's historical study to which it is added a discussion about the way the relationship between the Old and New Testaments in postmodernism is perceived.¹ The study presents, in the end, some conclusions regarding the development of the issue of the relationships between the two Testaments.

Keywords: Old Testament, New Testament

¹ Această prezentare istorică se sprijină pe articolul lui Petersen în sublinierea etapelor istorice principale, la care este adăugată și o discuție despre epoca postmodernă; Rodney Petersen, "Continuity and Discontinuity: The Debate Throughout Church History," în *Continuity and Discontinuity: Perspectives on the Relationship between the Old and New Testaments*, ed. John S. Feinberg, Wheaton: Crossway, 1988.

Cum trebuie privit Vechiul Testament în relație cu Noul? O întrebare care a frământat și frământă teologii de-a lungul vremurilor. De răspunsul la această întrebare atârână și modul cum este interpretat Vechiul Testament și importanța care i se dă acestuia în raport cu Noul Testament. Este Vechiul Testament o Cenușăreasă a Bibliei de care trebuie să vorbim cât mai puțin și pe care să îl folosim doar în cazul în care sprijină Noul Testament? Unii chiar ajung să ceară pastorilor lor să vorbească mai puțin din "Biblia Jidovilor" și mai mult despre Domnul Isus. Totuși, sunt exemple în Noul Testament care ne atrag atenția că trebuie să avem în vedere Vechiul Testament ca un grup scriptural la fel de important ca și Noul Testament (Matei 21:42; 26:54; Luca 4:21 ș.a.). Ceea ce ne este sugerat din astfel de texte este faptul că aceste Scripturi vechi testamentare trebuie interpretate conform cu intenția Duhului Sfânt și a autorului lor, ceea ce atrage și considerarea unității dintre cele două părți ale Bibliei. În acest articol se va realiza o trecere în revistă a istoricului percepției Vechiul Testament în relație cu Noul Testament.

În timpul bisericii primare, Vechiul Testament pare a fi reprezentat principalul corp de texte scripturale utilizat. Astfel, există relatări în Noul Testament despre iluminarea oamenilor de către Mântuitorul în legătură cu modul cum Vechiul Testament indică spre El, de exemplu în confruntarea Acestuia cu ucenicii și cu cei ce Îl contestă. Într-una din situații, după înviere, Domnul le spune ucenicilor cum trebuie să înțeleagă Scripturile în ceea ce privește suferințele Lui: *Și a început dela Moise, și dela toți proorocii, și le-a tâlcuit, în toate Scripturile, ce era cu*

privire la El (Luca 24:27).² Contestatarilor, Domnul Isus le răspunde: Cercetați Scripturile, pentru că socotiți că în ele aveți viața vecinică, dar tocmai ele mărturisesc despre Mine (Ioan 5:39). Unei persoane din altă cultură decât cea iudaică, unui famen etiopian, un ucenic al lui Isus îi traduce înțelesul Scripturii astfel ca acesta să înțeleagă mesajul ei care se referă la persoana Mântuitorului: Filip a alergat și a auzit pe etiopian citind pe proorocul Isaia. El i -a zis: „Înțelegeți tu ce citești?``. . . Atunci Filip a luat cuvântul, a început de la Scriptura aceasta și i -a propovăduit pe Isus (Fapte 8:30,35). Mai mult, Apostolul Pavel întărește autoritatea Vechiului Testament când afirmă în 2 Timotei 3:16 " Toată Scriptura este insuflată de Dumnezeu și de folos ca să învețe, să mustre, să îndrepte, să dea înțelepciune în neprihănire," iar Apostolul Petru dă o regulă exegetică despre modul cum trebuie interpretate Scripturile: "Fiindcă mai întâi de toate, să știți că nicio proorocie din Scriptură nu se tâlcuiește singură" (2 Petru 1:20).

După ce creștinismul s-a despărțit de iudaism, a început lupta pentru a stabili care este corpul scriptural autentic. Iudeii considerau că traducerea grecească numită Septuaginta (LXX) era modificată de creștini ca să răspundă credinței acestora; de aceea, au recurs la alcătuirea unui text standard în limba ebraică, astfel apărând Textul Masoretic evreiesc. Domnul Isus, apostolii și biserica până în secolul patru s-au folosit de versiunea grecească. Totuși, creștinii au considerat că pot îndepărta suspiciunea iudeilor prin intermediul lui Jerome, care a produs

². Toate referințele scripturale, dacă nu sunt prezentate alte indicii, sunt din *Biblia* versiunea Cornilescu.

versiunea latină *Vulgata* ce avea la bază atât texte grecești, cât și evreiești.

În perioada părinților apostolici și a apologetilor exista o tendință de a evidenția faptul că iudeii nu au înțeles sensul Scripturii care vorbea despre Isus. Vechiul Testament fiind folosit de către creștini și pentru a susține o purtare morală a membrilor bisericii. Iudeii sunt învinuiți de creștini că, datorită unui excesiv literalism, nu au reușit să înțeleagă direcția critică a Tanakh-ului.³ Unele scrieri creștine ca *Epistola lui Barnaba* invită la a considera abordarea iudaică literală și/sau carnală de sorginte demonică, anticristică.⁴

Iustin Martirul (c.100-160) se apleacă asupra modului cum trebuie interpretate prorociile vechi testamentare în Prima Apologetică indicând împlinirea acestora în Christos.⁵ De asemenea, în lucrarea sa, *Dialog cu Trifo*, el prezintă semnele unui început al teologiei legământului, creștinii fiind considerați moștenitori ai legământului avraamic.⁶ Irineu (c. 130-200) este primul care începe să răspundă la întrebări legate de relația dintre cele două testamente. În cartea sa *Împotriva Ereziilor*, el argumentează că Dumnezeu se prezintă oamenilor preponderent în Vechiul Testament pe calea istorică, dar și într-un al doilea mod, prin Fiul.⁷

^{3.} Petersen, 19; Tanakh este un acronim al titlurilor corpurilor de texte *Tora*, *Neviim*, *Ketuvim*, și înseamnă "Legea, Prorocii și Scrierile" adică întregul corp the texte Vechi Testamentare.

^{4.} Petersen, 19.

^{5.} *Ibid.*, 19.

^{6.} *Ibid.*, 19.

^{7.} *Ibid.*, 19.

Vechiul Testament, consideră Irineu, este încărcat de imagini și tipologii care indică spre revelația deplină în Christos, dar sunt și texte ce privesc viitorul mileniu când Isus va reveni ca Împărat. Cu Irineu se începe și lupta împotriva speculațiilor gnostice că Dumnezeu ar prezenta o natură și un caracter diferite de Christos, dovadă, pe de altă parte, a viziunii sale că există o interrelație între cele două Testamente.

Marcion din Pont (m.c. 160) aduce cea mai vehementă opinie despre disjunția dintre Vechiul Testament și Noul Testament. Atras de ideile gnostice, gândirea lui Marcion are la bază un sistem dualist format din doi dumnezei, unul al Legii și al Vechiului Testament în general și altul al Evangheliei care este Tatăl Domnului Isus. Cei doi dumnezei sunt în conflict permanent. Istoricitatea și materialitatea primului este atacată de spiritualitatea celui de-al doilea. Mântuirea omului este doar la nivel spiritual prin lucrarea celui de-al doilea dumnezeu. Pentru Marcion, canonul scriptural cuprinde epistolele pauline și Evanghelia lui Luca. Walter Kaiser Jr. atrage atenția că, prin excluderea chiar și a unor texte din Noul Testament, Marcion a recunoscut implicit că Dumnezeul prezentat în Noul Testament este același cu cel din Vechiul Testament.⁸ Chiar dacă sistemul gândirii lui Marcion a fost considerat eretic, de-a lungul istoriei creștine, el a continuat să amăgească pe mulți cercetători, ceea ce s-a materializat prin reducerea considerației acordate textelor vechi testamentare față de cele nou testamentare și, implicit, prin acceptarea unei disjunții teologice între cele două corpuri de literatură sacră.

⁸. Walter Kaiser Jr., *Toward an Old Testament Theology*, (Grand Rapids: Zondervan, 1978), 266.

Perioada părinților bisericii se caracterizează prin strădania acestora de a clădi un sistem teologic coerent, aducând împreună cele două testamente într-un sistem dogmatic complet. Pentru a răspunde obiecțiilor aduse de către gnostici și de către alți filozofi asupra textelor dificile din Vechiul Testament, tot mai mult s-a făcut apel la metoda alegorică de interpretare pentru extragerea unui înțeles adânc dincolo de aparentul înțeles literal. Chiar dacă "școala" teologică alexandrină adoptă această metodologie, "școala" teologică antiohiană continuă să stea lângă metoda literală. Într-un fel, școala alexandrină acceptă obiecțiile de discontinuitate între testamente ridicate de contestatari încercând să apere textele Tanakh-ului prin metoda alegorică.⁹ Școala antiohiană a dezvoltat sensul literal al Scripturii, reușind să se poziționeze între sensul riguros literal prezentat de ebioniți și sensul alegoric al celor din Alexandria.¹⁰ Totuși, ambele "școli" au evidențiat ideea că elementele de bază ale Vechiului Testament au semnificația deplină doar în Christos și biserică. Astfel, ambele "școli" suțineau că atât Adam cât și Moise sunt tipuri ale lui Christos, iar chivotul legământului este o reprezentare a bisericii.¹¹ Din Antiohia ne parvine abordarea tipologică a textelor Vechi Testamentare. Relația dintre testamente este privită, astfel, ca o corespondență, pe când, în cazul metodei alegorice, ca symbolism.¹² În cazul metodei literale și a abordării tipologice, se poate discerne și realitatea is-

⁹. Walter Kaiser Jr. consideră și el că soluția lui Origen nu a fost una potrivită și de folos VT în *Toward an Old Testament Theology*, 266.

¹⁰. Walter Kaiser Jr., *Toward an Exegetical Theology*, (Grand Rapids: Baker Book House, 1981), 58.

¹¹. Petersen, 20.

¹². *Ibid.*, 21.

torică dar și o dimensiune spirituală la nivelul respectiv al revelației, adevărul complet despre Christos fiind observat în evanghelii și nu prin spiritualizarea VT. Printre reprezentanții "școlii" antiohiene, Theodore de Mopsuestia a reușit să separe texte vechi testamentare care se refereau doar la istorie de cele care conțineau elemente profetice. El a susținut, la acea vreme, că Solomon a scris Cântarea Cântărilor nu ca pe o alegorie ce evidențiază relația între Christos și un suflet sau biserica Sa, ci ca pe un poem de dragoste dintre el și o prințesă egipteană. Totuși, metoda alegorică s-a impus, până la reformă, în tot evul mediu, în studiile bisericii asupra textelor VT.

În perioada doctorilor bisericii se impun trei teologi importanți în discuția despre relația dintre testamente: Ieronim, Augustin și Grigore cel Mare. Ieronim (342-420) a contribuit la împărțirea scrierilor vechi testamentare în canonice și apocrife. Propunerea acestuia a fost ca textele apocrife să fie așezate între VT și NT, fără a fi folosite în construirea doctrinelor, ci doar pentru educație morală. Totuși, Ieronim rămâne tributar lui Origen în interpretarea textelor VT forțându-le către un înțeles spiritual, după calapodul NT. Abia către sfârșitul vieții el se leapădă de Origen și devine suspicios în ceea ce privește interpretarea alegorică a Bibliei.¹³

Teologul Augustin (354-430) avea să impună pentru întreaga creștinătate celebrul dicton: "Noul este ascuns în Vechiul Testament, iar Vechiul este revelat în Noul".¹⁴ Augustin a elaborat o teologie bazată pe

^{13.} *Ibid.*, 22.

^{14.} Petersen, 23; Poziția amilenistă susținută de Augustin este criticată de dispensaționaliști și prin schimbarea dictonului lui Augustin: „Vechiul este restricționat de Nou iar Noul este afectat de Vechi”, Bruce K. Waltke, "Kingdom

metoda alegorică expusă de Ieronim. Grigore cel Mare (504-604) a contribuit la păstrarea legăturii VT cu NT dând Vechiului Testament o înțenție morală. Astfel, VT devine un depozit de moralitate și de alegorii profetice pentru adevărul creștinismului. În această vreme, interpretarea istorică a textelor VT este doar puțin mai accentuată decât în perioada părinților bisericii.

Perioada Evului Mediu este evidențiată prin contribuția celor două curente teologice, monahal și scholastic care, de asemenea, au folosit metoda alegorică, perfecționând modul de a studia cele trei sensuri ale Scripturii: alegoric, tropologic și anagogic. Dacă primul curent, cel monahal, a fost interesat de liturgia textului și a devoțiunii personale, curentul teologic scholastic, prin metoda dialectică, a evidențiat aspecte filozofice în VT. Totuși, în acest timp, în cadrul abației Sf. Victor din Paris, apar diferite personalități care împing cercetarea VT către analiza literală.

Toma din Aquina, în această perioadă, a adus trei contestații metodei alegorice, cu toate că și el a folosit-o: 1) aceasta este susceptibilă înșelăciunii; 2) fără o metodă clară, conduce la confuzie; și 3) îi lipsește sensul de integrare a Scripturii.¹⁵ Totuși, cel mai important reprezentant al acestei perioade de timp, care împinge cel mai mult studiul VT către o abordare literală, este Nicola din Lyra (c. 1270-1340) ce ajunge să fie ținta unui dicton referitor la motivarea lui Luther în adoptarea metodei lit-

Promises as Spiritual," în *Continuity and Discontinuity: Perspectives on the Relationship Between the Old and New Testaments*, ed. John S. Feinberg, (Wheaton: Crossway, 1988), 272.

¹⁵. Petersen, 26.

erale ca singura utilă în studiul VT: "dacă [Nicola din] Lyra n-ar fi cântat la fluier, Luther n-ar fi dansat".¹⁶

Renașterea și reforma au contribuit la o recunoaștere universală a metodei literale de abordare a textelor VT și NT. Luther este cel ce a respins tradiționalul înțeles spiritual și a impus metoda literală de abordare a Scripturii cu excepția cazurilor când există o intenție a autorului textului scriptural către sensul spiritual. El a apreciat VT ca istorie și a considerat că scriitorii lui au fost conștienți de venirea lui Christos; de aceea, VT nu putea fi lăsat la o parte. Unitatea dintre VT și NT stătea, pentru Luther, în faptul că primul putea fi interpretat în funcție de al doilea. Totuși, diferențele dintre Lege și Evanghelie, materializate în respectarea poruncilor sau a harului, au fost interpretate de către Luther drept ca diversitate.¹⁷ Ceilalți reformatori, Zwingli, Calvin și Bullinger aduc alte trei contribuții la acceptarea relației dintre testamente prin: tendința de a evidenția sensul istoric al textelor VT și a repudia sensul alegoric chiar mai apăsător decât Luther; mai mult, există un interes la reformatori de a sublinia cele două dispensații, dar din perspectiva diversității; și, în final, legile și percepțiile VT sunt acceptate de către biserica reformată pentru a adăuga greutate vieții creștine.¹⁸ Reformiștii radicali, ca anabapțiștii, considerau că VT este o carte iudaică având prea puțin de oferit noii dispensații a harului.

Noua atitudine față de VT, cu luarea în considerație a istoricității acestuia a determinat o trezire a reformatorilor la a curăța credința creș-

^{16.} Kaiser, *Toward an Exegetical Theology*, 59.

^{17.} Petersen, 26.

^{18.} *Ibid.*, 27.

ină de forme religioase moarte și de idolatrie prin intermediul unor oameni ca John Knox.

Epoca modernă începe cu filozoful René Decartes din secolul al XVII-lea. Decartes era interesat în mod primordial de a evidenția certitudini.¹⁹ Astfel, știința, considera el, trebuie să se limiteze la realități absolute sigure și să ignore fapte care nu erau sigure. În domeniul Vechiului Testament, Walter Brueggemann a echivalat modernismul cu metoda istorico-critică de exegeză.²⁰ În modernism, două curente au fost de foarte puține ori în tandem și de cele mai multe ori în antagonism: raționalismul și pietismul.

Raționalismul a determinat o întoarcere la studiul VT, ca document istoric în sine. Thomas Hobbes (1588-1679) respinge inspirația Scripturii, iar Spinoza face o separare între rațiune și revelație și propune ideea că Scriptura este o carte iudaică istorică ce apare apocrifă pentru rațiunea umană. Richard Simon (1638-1712) și Jean Astruc (1648-1766) continuă această critică a VT, fiind fondatorii criticismului elevat, "*Higher Criticism*". Poeți ca G.E. Lessing (1729-1781) consideră textele VT ca surse de moralitate pentru umanitate.²¹

Pietismul, ce s-a dezvoltat în tandem cu raționalismul, a căutat să contraatace efectele raționalismului împotriva credinței. Pietismul capătă și mai multă vizibilitate prin contribuția lui John Wesley

^{19.} Peet J. Van Dyk, "A Fuzzy Interpretation of the Bible: Going Beyond Modernism and Postmodernism," *Religion & Theology*, Vol. 9, (2002): 165.

^{20.} Walter Bruggemann, *Texts under Negotiation: The Bible and Postmodern Imagination*, (Minneapolis: Fortress, 1993), 5.

^{21.} Petersen, 29.

(1703-1791). Wesley, prin întâlnirile de trezire, a chemat bărbați și femei la Dumnezeu și la studiul individual sau în grup asupra Cuvântului.²² Curentul pietist are tendința de a sublinia citirea Scripturii din perspectivă morală pentru lecții personale de iubire și sfințenie.²³

Immanuel Kant (1724-1804) anticipează spiritul sceptic al veacului al XIX-lea, astfel încât propune un curent filozofic, agnosticismul, prin care afirmă că îndemnul conștiinței umane, rezoluțiile acesteia ar fi superioare VT.²⁴ Kant considera, de asemenea, că moralitatea superioară chiar Bibliei este cea care vine din interiorul personalității umane și își poate avea izvorul în voința autonomă a omului.²⁵ Tot el susținea dezvoltarea umană istorică progresivă care nu ar avea legătură cu divinitatea, ci ar fi rezultatul dezvoltării și acumulării de experiență și deziderate umane. Pe o astfel de gândire se va baza Schleiermacher cu al său romanticism, Heghel cu idealismul, Ritschl cu împărăția morală, Kierkegaard cu un Dumnezeu depărtat și Marx cu o lume bazată pe materie și economie.²⁶

Friedrich Schleiermacher (1768-1834) a respins toate pasajele VT care nu erau legate de un sens interior al omului pentru divinitate și care aveau pretenția revelației speciale. El a apreciat că, la conceperea

^{22.} Kaiser, *Toward an Exegetical Theology*, 62.

^{23.} Petersen, 29.

^{24.} *Ibid.*, 30.

^{25.} Despre imperativul moral cu un caracter aprioric al lui Kant vezi Daniel Gherman, *Etica: O comunicare a convingerilor morale în diverse tradiții*, (București: Editura Granada, 2011), 34.

^{26.} Adăugirea autorului prezentului articol despre influența lui Kant asupra filozofiei lui Karl Marx la formularea lui Petersen, 30.

evangeliei, ar fi participat atât aspirațiile umane spre divinitate reliefate de textele VT, dar și cele reflectate în miturile grecești.²⁷

Julius Wellhausen (1844-1918) s-a bazat pe dezvoltarea istorică progresivă propusă de Kant în a susține teoria dezvoltării graduale a religiei ebraice de la animism la legea rațională. Adolf Harnack (1851-1930) a aplicat această teorie, a dezvoltării istorice progresive și la identificarea trecutului "adevărat" mesianic al lui Isus. Astfel, în perioada modernă, analiza Vechiului și a Noului Testament a avut la bază raționalismul istoric și valoarea poetică a acestor texte.²⁸

Câțiva cercetători din epoca modernă au încercat să susțină revelația supranaturală a textelor VT și NT, propunând ca teorie istoria salvitică. J. C. K. Von Hoffman (1810-1877) a evidențiat legătura dintre testamente prin ideea că ele prezintă o succesiune de evenimente ale mântuirii care aduc înțeles pentru momentul apariției textului și semnificații pentru viitor. La fel au încercat să apere unitatea celor două testamente și Ernst W. Hengstenberg (1802-1869) prin argumentul că Mesia din VT este Isus din NT, Patrick Fairbairn (1805-1874) prin analiza tipologică și John H. Newman (1801-1890) printr-o atenție sporită asupra intenției spirituale a textului.²⁹

Relația dintre testamente în epoca modernă este observată și din dezvoltarea teoriilor despre mileniu. Poziția amilenistă, în care biserica este rezervorul împlinirii spirituale a tuturor binecuvântărilor enunțate în VT, a fost suplinită de contribuția lui Thomas Brightman (1562-1607)

^{27.} Petersen, 30.

^{28.} *Ibid.*, 30.

^{29.} Petersen, 31.

care a considerat că binecuvântările se vor împlini literal într-un timp de dinaintea revenirii lui Isus ca Judecător, poziție numită postmilenistă. O altă teorie escatologică dezvoltată ulterior, numită premilenistă, ce susține că aceste binecuvântări ale VT vor fi împlinite după venirea a doua oară a lui Isus, completează contribuția din acea vreme în ceea ce privește legătura dintre testamente.³⁰ Premilenismul tinde să susțină direcția dispensaționalistă de relaționare a Testamentelor, în timp ce amilenismul și postmilenismul susțin orientarea către teologia legământului dintre cele două testamente.

Rudolf Bultman considera că Dumnezeu a terminat orice legătură cu Israel și, de aceea, VT, cu istoria lui specifică, nu ar mai fi o revelație a lui Dumnezeu folositoare pentru creștini. Singurul lucru din Vechiul Testament care ar fi relevant pentru creștini este moralitatea înregistrată acolo, care nu ar fi, totuși rezultatul revelației lui Dumnezeu, ci al relațiilor interumane. În aceste condiții, Bultman consideră că ar trebui abandonat Vechiul Testament.³¹

Hans Walter Wolff pledează pentru continuitatea dintre testamente pe baza analogiei dintre oameni și legăminte.³² În 1952, Martin Noth propune ca relevanță a VT pentru contemporaneitate predicarea istoriei trecute a VT ca reprezentare pentru biserică. Toate lucrările trecute ale lui Dumnezeu pentru Israel cheamă în actele reprezentate astăzi venerarea și dragostea noastră față de El. De asemenea, Scriptura con-

^{30.} *Ibid.*, 31.

^{31.} Kaiser, *Toward an Exegetical Theology*, 38.

^{32.} Hans Walter Wolff, "The Hermeneutics of the Old Testament," *A Journal of Bible and Theology* Vol. 15, (1961): 457.

temporanizează evenimente trecute prin sublinierea faptului că, participând la acele evenimente, prin reamintirea lor sau prin participare la Cina Domnului se ajunge, astfel, la a face revelant cuvântul.³³

Karl Barth (1886-1968), Jurgen Moltman și alții au orientat discuția despre relația dintre testamente de la Mileniu la Împărăția lui Dumnezeu chiar dacă nu l-au exclus pe primul. Aceasta s-a datorat nevoii de atragere a puterii profetice a VT în problematica socială complexă actuală.³⁴

Epoca modernă se încheie cu această conștiență a cercetătorilor Bibliei că ambele corpuri de texte trebuie tratate dintr-o perspectivă istorică, având în vedere descoperirile arheologice și cercetările textelor orientului antic. De asemenea, nu mai poate fi ignorat înțelesul textului în contextul original ce se determină prin analiza filologică, culturală, a formei literare, a stilului și a transiterii textului. David Leslie Baker a clasificat soluțiile la problema relației dintre testamente în epoca modernă astfel: cercetătorii Arnold A. Van Ruller și Kornelis H. Miskotte consideră că VT este esența și realitatea Bibliei, NT fiind continuarea sau un glosar de termeni al primului testament; Rudolf Bultman și Friedrich Baumgartel consideră NT ca esența Bibliei, iar VT este privit ca presuposiție sau mărturie primară ne-creștină; și, o ultimă direcție este aceea de "soluții biblice" în cazul lui Wilhelm Vischer cu o abordare cristologică a fiecărui text al VT, dar și cu posibilitatea unei abordări tipologice și a uneia istorice-salvitice.³⁵ Între variantele biblice mai sunt și alți

^{33.} Kaiser, *Toward an Exegetical Theology*, 39.

^{34.} Petersen, 32.

^{35.} Kaiser, *Toward an Old Testament Theology*, 266.

cercetători care consideră că există o continuă tensiune între opiniile despre continuitatea sau discontinuitatea dintre testamente (Th. C. Vriezen, H. H. Rowley, C. H. Dodd, John Bright și Brevard S. Childs).³⁶ Modernismul extrem este cel care consideră că un student al scripturii poate interpreta textul biblic într-un mod absolut și precis.

Postmodernismul se dezvoltă ca o reacție la certitudinea modernă. Apariția postmodernismului este bazată, după Walter Brueggemann, pe dezamăgirea societății vestice de efectele progresului tehnologic.³⁷ Odată cu publicarea ediției franceze a cărții lui Jean-François Lyotard, *La condition postmoderne* în (1979), postmodernismul se afirmă drept eră cu nomenclatură cunoscută.³⁸ Totuși, odată cu dezvoltarea noii epoci, "modernismul nu dispare, ci ajunge să fie conținut ca o variantă în postmodernism".³⁹ Caracteristice pentru perioada postmodernă în domeniul criticii literare sunt: respingerea oricărei ierarhii în ceea ce privește autorul; textul autorului poate fi privit ca o platformă de la care cititorul poate să-și construiască textul său; și negarea cu vehemență a ideii că realitatea poate fi studiată sau interpretată fără părtinire.⁴⁰

Perioada postmodernă aduce în atenție rolul formator al Scripturii în locul celui normativ.⁴¹ Scriptura nu mai este harta moralității

^{36.} *Ibid.*, 267.

^{37.} Bruggemann, 6-7.

^{38.} Jean-Francois Lyotard, *La condition postmoderne: rapport sur le savoir*, (Ed. De Minuit, 1979).

^{39.} Gherman, 38.

^{40.} Peet J. van Dyk, 166.

^{41.} Patrick Nullens, "Theologia Caritatis and the Moral Authority of Scripture: Approaching 2 Timothy 3:16-17 with a Hermeneutic of Love," *European Journal*

noastre, ci doar direcția de urmat. În postmodernism este apreciată diversitatea, iar cercetătorii sunt refractari la unificarea pluralității conținute de cele două testamente într-o singură voce. În postmodernism, sublinierea, atât de către teologii carismatici cât și de către cei necarismatici (Jurgen Moltmann) a persoanei Duhului Sfânt face ca Scriptura să fie percepută în mod dinamic, nu ca un text material al cuvintelor scrise, ci, așa cum propune Barth, ca un interlocutor. O altă caracteristică a postmodernismului în ceea ce privește abordarea Scripturii este citirea și interpretarea ei în cadrul comunității de credincioși. Stanley Hauerwas, un susținător al acestei școli, consideră că Biblia trebuie interpretată de către comunitatea de credincioși care are propria gramatică de interpretare a ei.⁴² La fel crede și cercetătorul evreu Mark Zvi Brettler care, într-un răspuns dat lui Peter Enns cu privire la importanța pe care o dau protestanții Bibliei, afirmă: "...comunități diferite religioase văd diferit clasificarea celor mai importante secțiuni din Biblie. Nu numai că Evreii, Catolicii și Protestanții au Biblii diferite, dar chiar și atunci când ei împărtășesc aceleași cărți, le acordă importanță diferită".⁴³

Demne de remarcat, în această perioadă, sunt și studiile, legate de modul cum Noul Testament folosește Vechiul Testament, ale lui G.K. Bale și al lui D.A. Carson, în care se încearcă să se întocmească o metodologie de a se identifica, lista și discuta acele pasaje din NT care sunt citate, aluzii și ecouri ale textelor VT.⁴⁴ Beale evidențiază faptul că,

of Theology, (April 1, 2013): 39.

⁴². Nullens, 39.

⁴³. Marc Zvi Brettler, et al., *The Bible and the Believer: How to Read the Bible Critically & Religiously*, (Oxford: Oxford University Press, 2012), 165.

⁴⁴. G. K. Beale, *Handbook on the New Testament Use of the Old Testament: Exegesis*

în postmodernism, sunt două grupuri de cercetători care privesc diferit relația dintre cele două Testamente.⁴⁵ Unii postmoderniști agresivi susțin că este imposibil pentru orice cititor antic sau postmodern să fie capabil să înțeleagă înțelesul primar al textului. Aceasta se datorează presupozitiilor cititorilor cu care abordează textul, ceea ce face ca aceștia să nu fie obiectivi în interpretarea scrierilor altora. Alții, postmoderniștii mai blânzi admit posibilitatea distorsionării, de către cititori, a mesajului intenționat de autorii textului biblic, ca urmare a presupuzițiilor, dar consideră că măcar ceva din înțelesul intenționat este înțeles și scriitorii NT l-au putut observa în citirea textelor VT. Așadar, în postmodernism, primii cercetători nu găsesc o relație între testamente pe baza textelor acestora pentru că nu pot fi înțelese mesajele lor, pe când ceilalți acceptă că nu pot fi total siguri asupra interpretării textelor VT și NT, dar ceva din înțelesul intenționat este perceput, astfel că, pe baza acestuia pot afirma că există o continuitate între testamente; această continuitate, totuși, este mai puțin sigură decât pentru cercetătorul prins în matricea gândirii moderne.

Concluzii

Până la epoca modernă, bisericile au considerat că Vechiul Testament este în conjuncție cu Noul Testament, indiferent dacă abordarea lor se făcea folosind metoda alegorică sau cea literală. Începând cu epoca modernă, discuția despre relația testamentelor ia direcții diferite. Unii cercetători continuă să privească la cele două testamente ca având ele-

and Interpretation, Grand Rapids: Baker Academic, 2012; G. K. Beale și D. A. Carson eds., *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament*, 2007.

⁴⁵. Beale, *Handbook on the NT use of the OT*, 11.

mentele mesianice comune, iar alții consideră că cele două testamente nu au decât o relație bazată pe etnicitatea autorilor scripturilor. Alții, precum Bultman, ajung să invoce o terminare a relațiilor între testamente.

În perioada postmodernă, cercetătorii consideră că relația dintre cele două testamente are la bază tematica moralității subliniată de ambele secțiuni ale Bibliei, dar fără a stabili o ierarhie a importanței între cele două testamente. Pentru creștinii practicanți, cele două testamente sunt într-o relație în același timp conjunctivă și disjunctivă. Legea este considerată ca fiind în discontinuitate cu epoca harului, în timp ce promisiunile și binecuvântările continuă să fie valabile, așteptându-se deplina lor împlinire dacă nu acum, cel puțin în mileniul ce va urma revenirii lui Isus Christos pe norii cerului. Foarte mult contează, în perioada contemporană, comunitatea de credincioși; de aceea, acceptarea continuității celor două testamente de către acestea va duce la elaborarea unei strategii de aplicare și folosire a textului Vechiului Testament în viața lor.

Pentru postmoderniștii mai blânzi, relația dintre Testamente devine un castel de cărți de joc care mereu trebuie reconstruit căci mereu interpretarea acestora este pusă în discuție ca urmare a presupuzițiilor care, după cum aceștia admit în mod sincer, le influențează înțelesul textului. Cum postmodernismul este un ansamblu de curente care pot supravețui epistemologic, pentru unii cercetători, varianta modernistă devine sigură prin certitudinile pe care le oferă împotriva unei continuități a celor două Testamente sau în favoarea continuității acestora.

Bibliografie

Beale, G. K. *Handbook on the New Testament Use of the Old Testament: Exegesis and Interpretation*. Grand Rapids: Baker Academic, 2012.

Beale, G. K. și D. A. Carson eds. *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament*, 2007.

Brettler, Mark Zvi, et al., eds. *The Bible and the Believer: How to Read the Bible Critically & Religiously*. Oxford: Oxford University Press, 2012.

Bruggemann, Walter. *Texts under Negotiation: The Bible and Postmodern Imagination*. Minneapolis: Fortress, 1993.

Dyk van, Peet J. "A Fuzzy Interpretation of the Bible: Going Beyond Modernism and Postmodernism." *Religion & Theology*. Vol. 9, (2002): 163-182.

Gherman, Daniel. *Etica: O comunicare a convingerilor morale în diverse tradiții*. București: Editura Granada, 2011.

Kaiser, Walter Jr. *Toward an Old Testament Theology*. Grand Rapids: Zondervan, 1978.

_____, *Toward an Exegetical Theology*. Grand Rapids: Baker Book House, 1981.

Lyotard, Jean-François. *La condition postmoderne: rapport sur le savoir*. Ed. De Minuit, 1979.

GHERMAN, Daniel / *Jurnal teologic* Vol 12, Nr 2 (2013): 169-188.

Nullens, Patrick. "Theologia Caritatis and the Moral Authority of Scripture: Approaching 2 Timothy 3:16-17 with a Hermeneutic of Love." *European Journal of Theology*. (April 1, 2013): 38-50.

Petersen, Rodney. "Continuity and Discontinuity: The Debate Throughout Church History." In *Continuity and Discontinuity: Perspectives on the Relationship between the Old and New Testaments*. Ed. John S. Feinberg, Wheaton: Crossway, 1988.

Waltke Bruce K. "Kingdom Promises as Spiritual." In *Continuity and Discontinuity: Perspectives on the Relationship Between the Old and New Testaments*. Ed. John S. Feinberg, Wheaton: Crossway, 1988.

Wolff, Hans W. "The Hermeneutics of the Old Testament," *A Journal of Bible and Theology* Vol. 15 (1961): 439-472.